SDX & HARVARD-YENCHING ACADEMIC LIBRARY



代价论

——一个社会学的新视角

郑也夫著

生活·讀書·新知三联书店

第 一 部 分

三联◉哈佛燕京学术丛书

代价论

一个社会学的新视角

郑也夫著

生活·讀書·新知三联书店

(京)新登字 007 号

Our Academic Books
are subsidized by
the Harvard－Yenching Institute,
and we hereby express
our special thanks.

图书在版编目(CIP)数据

代价论:一个社会学的新视角/郑也夫著.—北京:生活·读书·新知三联书店,1995.4
(三联·哈佛燕京学术丛书)
ISBN 7-108-00770-3

Ⅰ.代… Ⅱ.郑… Ⅲ.社会变迁—评估—中国 Ⅳ.D668

中国版本图书馆 CIP 数据核字(95)第 03994 号

责任编辑 许医农
封面设计 宁成春
出版发行 生活·讀書·新知三联书店
(北京朝阳门内大街 166 号)
邮　　编 100706
经　　销 新华书店
排　　版 北京新知电脑印制事务所
印　　刷 北京通县觅子店印刷厂
版　　次 1995 年 4 月北京第 1 版第 1 次印刷
开　　本 850×1168 毫米 1/32　印张 5.75
字　　数 126 千字
印　　数 0,001—7,000 册
定　　价 9.00 元

本丛书系人文与社会科学研究丛书，
面向海内外学界，
专诚征集中国新进中青年学人的
优秀学术专著(含海外留学生)。

•

本丛书意在推动中华人文学术与
社会科学的发展进步，
奖掖继起人材，鼓励刻苦治学，
倡导基础扎实而又适合国情的
学术创新精神，
以弘扬光大我民族知识传统，
迎接中华文明新的腾飞。

•

本丛书由哈佛大学燕京学院
(Harvard - Yenching Institute)
和生活·读书·新知三联书店共同负担出版资金，
保障作者版权权益。

•

本丛书邀请国内资深教授和研究员
在北京组成丛书学术委员会，
并依照严格的专业标准
(原则上要求参选书稿高于一般博士论文水准)，
按年度评审遴选，
决出每辑书目，保证学术品质，
力求建立有益的学术规范与评奖制度。

目　　录

1

社会行为中的代价

“代价”是日常生活中常用的字眼。《汉语大辞典》(1986)这样解释“代价”的含义:其一为“购物的钱款”;其二“泛指为达到某种目的所消耗的物质、精力,或所作出的牺牲。”

与汉语中的“代价”对应的英语词汇是 cost。《韦伯斯特大辞典》(Webster's Third New International Dictionary)中 cost 的含义之一是“丢失、丧失或灾害,它们或是作为获得某种东西的必要费用,或是作为一种行动的不可避免的结果或惩罚。”[①]英语中的另一词汇 price 有时也须译作“代价”。《韦伯斯特大辞典》中 price 的含义之一是“得到和提供某物的代价。”

“代价”一词最先使用于人们的经济生活中。在社会科学的诸学科中,它也是最早滥觞于经济学中。经济学的一个经典性的原理是:人们在经济生活中以最小的代价谋求最大的利润。因此“代价”成了经济学中的一个核心概念。英语经济学著作中的 cost 多被译为“成本”,成本实为狭义的代价,而代价则是引

① 原文为“Loss, deprivation, or suffering as the necessary price of something gained or as the unavoidable result or penalty of an action.”

申意义上的成本。二者都是经济学中频繁使用的术语。

如同“代价”这一日常用语早已从经济生活中引申到更广泛的社会生活中一样，“代价”这一术语也开始从经济学渗透到社会学中。

马克斯·韦伯在其《新教伦理与资本主义精神》一书中论证了新教的禁欲主义伦理促进了近代资本主义精神，但在这本书的最后的篇章里他却在慨叹新教的命运：“清教徒曾渴求为天职而工作，我们现在却被迫为职业而工作。……对身外之物的关注‘应像一件单薄的外套那样轻轻地披在圣徒的肩上，随时可以脱去’，但命运却注定了将这外套变为一具铁的牢笼。……如今禁欲精神已从牢笼里溜走，它是否一去无返则无人知道。无论如何，胜利的资本主义因奠基于机械的基础上，已经不再需要禁欲精神的支撑了。”①韦伯显然是在说，在促进资本主义精神的过程中，新教伦理自身付出了高昂的代价。

如果说韦伯只是在论述新教伦理时涉及到了代价，美国社会学家乔治·霍曼斯（George Homans 1910—　）在建立其交换理论时则明确地谈到价值。霍曼斯认为，经济学的理论建立在这样一种假设上：人们在经济交往中企图以最小代价获取最大的利润。但市场中的交换其实不过是社会交换中的一种典型。广泛的社会交换同样建立在这种假设上：人们在社会生活中也是企图以最小代价获取最大利益的。所不同的是经济生活中的代价和报偿是有形的，表现为金钱或物质，而社会交换中的代价和报偿在很多时间和场合中是无形的，如友情、义务、声望、权

---

① Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, London, 1930, p. 181.

威。霍曼斯甚至在《社会行为：它的基本形式》中为代价下了明确的定义："为获得某种报偿而受到的惩罚或放弃掉的另一收益。"[①]但是霍曼斯仍然没有专门、深入地探讨代价问题。他的理论的中心是各种交换关系，他并没有从一般意义上思考代价。他的研究是从个体出发的，没有考虑群体活动、社会活动中的代价，以及人们在社会文化、社会制度的建设和选择中付出的代价。

比较而言，社会科学（如经济学、社会学）的研究是严谨而规范的，而人文学科（如文学、历史、哲学）更自由、随意，其触角所及也更为宽广。因此，与社会学家相比，倒是历史学家更多地谈论到"代价"。这之中最突出的代表人物是阿诺德·汤因比（Arnold Toynbee 1889—1975）。他在论述他为人类历史划分出的二十一种文明时，讲述了多种代价：挑战过于严酷的代价，环境过于舒适的代价，应战时用力过猛的代价和高度适应的代价，等等。对于这些精采的案例我们在后文中将不断引征。但在这里需要指出的是，史家毕竟是史家，即使像汤氏这样注重宏观把握的人，也仍然没有从抽象理论的一般意义上探讨"代价"。

如上所述，"代价"早已进入了社会学家、历史学家的视野，但对之所作的专门性理论探讨仍是当代学术研究中的空白和缺憾。

本书旨在从一般的意义上探讨代价的理论：是否人类要为它的一切收获付出代价，是否人们的一切分工、合作、竞争中都包含着代价，有没有一种伦理、一样准则、一项制度、一个传统、

---

① George Homans, Social Behavior: Its Elementary Forms, New York, 1961, p.52 - 82.

一套生活模式、工作方式、分配方案、安全机制以及某种主义，是尽善尽美的？该怎样估价社会行为中难于避免的种种代价？本书力图在借鉴以往学者的社会学理论探讨的同时，吸收以往学者的史学的经验研究。之所以作出这样的努力，在于以为：当史家走到尽头的时候，正是社会学家出发的时刻；当社会学家表述苍白之际，史家为他提供着素材和资源。

2

理性、非理性与代价

"代价",必然与一种估算相关联,因而是理性的尺度。它源自经济生活,在于经济生活恰恰是社会生活中最为理性的领域,用熊彼特(J. Schumpter 1883—1950)的话来说:"经济格局是逻辑性之源。"[①]

当霍曼斯把经济生活中"交换"的观念(代价不过是这一理论下的子概念)引申到广泛的社会生活的分析中时,既赢得了赞赏,也引来了批判。赞赏者说,他扩大了"交换"的视角,正是广义的交换过程把个人与社会联系在一起。批判者说,并非"所有的人类行动都涉及到算计,都在权衡和评估代价和报酬,……理性原则与很多互动毫不相干。因此霍曼斯的理论也就太狭窄了。"[②] 实际上,这一批判在细致的分析中可以区分为二点。其一,要对社会行为作出全面的分析,既要看到人的理性行为,又

---

① 熊彼特:《资本主义、社会主义和民主主义》,商务印书馆,1979,第154页。

② 特纳:《社会学理论的结构》,浙江人民出版社,1987,第301—302页。

要看到人的非理性行为。其二,可否用一种理性的尺度,诸如“代价”,衡量非理性行为?霍曼斯理论的重点是人的基本行为,因此对他的发难集中在前项。而本书的重点是“代价”这一理性尺度,因此有必要搞清:可否以这一尺度衡量一切行为。

马克斯·韦伯最早开始探讨人的行为中的理性与非理性。他把人的行为划分为四种基本的理想型。

(1)目的取向的理性行为。如工程师造桥,其特征是行为的目的和手段都是理性的选择。

(2)价值取向的理性行为。如加尔文教徒为得救而勤勉于世俗工作,或人们为满足某种虚荣心作出的举动,其特征是以一种理性的手段追求非理性的目的,而这种目的在行动者眼中具有价值。

(3)情感的行为。如父母打孩子。

(4)传统的行为。即一种传统习俗造成的行为。

韦伯认为,第一类型是理性行为,第三四类型是非理性行为,第二类型介乎理性与非理性之间。

这一划分显然独具匠心。它对今天几乎每一个专业社会学家的影响,证明了其理论上的魅力和贡献。但是我们越是思考理性、价值、目的、手段这些人类行为中的基本因素,就越是感到韦伯的这种划分在透彻、协调、一以贯之上的欠缺。

首先我们来分析第一类型“目的取向的理性行为”,即目的与手段都是被理性决定的行为。我们与韦伯的认识相反,认为一切行动的目标都不是理性决定的,或是说一切行为的动机皆非理性。对此,先于韦伯一个半世纪的英国哲学家休谟作过清晰的论述:

理性,是冷静和超脱的,它并非行为的动机,而仅仅通

过展示达到幸福或避免不幸的手段，指导从欲望或爱好而来的冲动。[1]

他还说：

> 无论如何，我们都不可能通过理智来解释人的行动的最后目标，我们要把它们完全提交给人的感情和情绪，而无需依赖于任何理性的能力。问一个人为什么进行锻炼，他会回答说因为他希望保持身体健康，假如你再问他为什么希望健康，他可以容易地答道因为疾病是痛苦的。但如果你再探究下去他为什么厌恶痛苦的理由，他却不可能给出任何回答。这是一个最终点。有的东西必定是因自身的缘故而被欲望的，因为它与人的感情、情绪是一致的、相符合的。[2]

我们认为，不是理性，而是感情，或是用现代人的语言：人们的价值观，决定着行为的目标。可以说每一个人都有其价值观，差别只在于自觉性和系统性。切望子女求学的父母显然持有“学而优则仕”、“唯有读书高”或其他某种看重读书的价值观。即使是一个愚不可及的管家婆，她恪守的妇道也不会等同于动物对配偶和子女的本能，而是“三从四德”等价值观的作用。我们每每见到的情形是价值观决定了行为的目的，理性为之提供手段。当然有些行动既可称作目的，也可称作手段，比如架桥。但说到根本，它是开辟交通的手段。而为什么文明人极力扩张，从而铺

---

① 转引自弗兰克·梯利：《伦理学概论》，中国人民大学出版社，1987，第 26 页，注 2。

② 弗兰克·梯利：《伦理学概论》，第 93 页，注①。

路架桥，而土著却自得于穷乡僻壤，怕是价值观比理性和能力更可解释这种选择。

这里，我们面临了与韦伯理论的更深刻的分歧：价值观是不是理性？在这一点上韦伯深受新康德主义哲学的影响，继承了康德的思想，因此我们与韦伯分歧的根源在于康德。康德认为道德（接近于韦伯理论中的价值）是一种理性，所谓“实践理性”。康德说：“理性的理论用途就在于我靠它先验地得知是什么（即必然性），理性的实践用途就在于我靠它先验地得知该怎样。”但是在康德之前的哲学家中鲜有人认为道德是理性，康德之后此说也仍不流行，相反遭到很多哲学史家的批判。梯利便批判康德认为道德是理性的说法，他说：

> 道德判断……是建立在感情上的。……虽然道德意识中存在一种理性的或认识的成分，它却不是道德意识的全部。……一个人应当追求什么最高目的不是一个推理证明的问题，而是一个感情的问题。①

我们倾向于这样的理性观：

> 理性是逻辑指引下的思考，它可以更广义地定义为问题的解决和批判的思考，但只有在强调了逻辑成分时，它才成其为有价值单独讨论的特定的思想方法。无论直觉、想象、试错法（trial and error）这类思想活动有着怎样出色的

---

① 弗兰克·梯利：《伦理学概论》，中国人民大学出版社，1987，第56、57、164页。需要指出，梯利在赞同休谟“道德不是理性而是情感”的同时，并不赞同休谟认为道德源自“感情直觉”的认识，而是认为道德来自人的社会化过程。参阅该书67—78页。

成果，是被排除在理性之外的。[1]

随着休谟的伟大的怀疑论在当代的复活，特别是以波普尔为代表的科学哲学研究者对科学的质疑，理性及建立在其上的领域已愈加严格和狭窄。这些批判是深刻犀利、意义深远的，但正如波普尔本人所说：

我们实际行动的理性标准当然常常远远落后于知识前沿应用的标准，这部分是因为我们之中的大多数人不了解在知识前沿发生了什么。[2]

社会学不同于科学哲学，它的研究对象正是各种"实际行动"，因此它没有必要追随科学哲学中的尖端思想，它仍把归纳也视为理性，仍把科学指导下的行动视为理性行为。

只有承认目标可以是理性选择的，才能接受韦伯的第一种行为型；只有承认价值观也是理性，才能接受他的第二种行为型。而我们认为：理性只是一种手段；目标是价值观决定的，而价值观并不是一种理性；判断一种行动是否是理性的，要看行动者是否以一种理性的手段追求他的目标。情感的行为（比如打孩子）不是理性，在于它听任感情而不是依靠理性去选择手段。如果某人打孩子是冷静思考后的举动，那么它就不同于一般的打孩子，应列在理性行为之列。传统的行为不是理性，因为其手段是非自觉的、未经思考的（当然其目的也是不自觉的）。宗教的行为不是理性的，因为从理性出发不可能选择教徒们所认定

---

① International Encyclopedia of the Social Science , New York, 1968, Vol 13 - 14, p.344.

② 波普尔：《客观知识》，上海译文出版社，1987，第 103 页。

的赎罪手段。加尔文教徒和清教徒勤勉于世俗工作，被很多近代人认为是理性行为，这是以现代人的眼光看待前人，是未能理解目的与手段的关系。为了致富，为了强盛，勤勉于日常工作是理性行为，因为其手段与目的关系经受得住推理、算计、验证。为了赎罪，为了升天，勤勉于世俗工作不是理性，因为只有靠信仰的力量才能认为这种手段可以达到那样的目的。不过加尔文教徒的行为的确是一种特殊类型的非理性行为。工程师造桥是理性行为，也只是因为其手段是理性的。

在花费了相当笔墨表白了我们对理性行为与非理性行为的认识后，让我返回本节的出发点：代价是一种理性的尺度，而行为兼有理性与非理性，可否以代价评估一切行为呢？

首先，对于理性行为无疑可以用代价去评估。

第二，对于非理性行为中价值观或目的与我们相同的行为可以进行代价评估。比如打骂不用功的孩子的行为是不理性的，但这些父母在价值观和目标——希望孩子上大学——上与我们一致，因此可以评估打骂的得失。打骂的积极效果是使孩子就范，消极作用是造成抵触、逆反的心态。再如更典型的非理性行为巫术，比如巫医或水手航海时的巫术仪式。因其目的是治病和平安——与我们相同的价值观或目标，因此可以评估其得失与代价。巫医给病人带来了信心，因而利于战胜疾病。“那些熟悉巫术的水手有胆量，有自信；他们准备着遭遇风暴。这种不慌不忙的态度，确使他们对付自然及命运时强硬及有效得多。”[①] 其代价在于固持这种方式将排斥和延误科学方法的进入。

---

① 马林诺夫斯基：《文化论》，中译本，中国民间文艺出版社，1987，第49页。

第三,最值得怀疑的显然是用代价的尺度对那些与我们的价值观及目的不同的非理性行为——比如宗教信仰或一些与我们的观念迥异的伦理道德——进行评估。我们可以说一位恪守禁欲主义的教徒为了他的天国或极乐世界付出了世俗享乐的代价吗?可以说纲常伦理支配下的传统中国人付出了独立人格的代价吗?世俗的享乐在一位融化到禁欲主义宗教中的人看来毫无价值,甚至是一种"罪";不忠不孝的独立人格在传统国人眼中是禽兽,在他们看来自我的唯一价值在于投身到君王的伟业和祖宗的荣耀中。坚持以为"他们"付出了代价,不是在把"我们"的价值观强加在他们头上吗?不是带有浓厚的主观色彩吗?的确,对价值观相异的非理性行为作代价评估殊为不同于对理性行为及价值观相同的非理性行为作代价评估。但是这种代价分析未必一定是把"我们"的价值观加在了行为者头上。因为历史毕竟为我们提供了一种宗教的或世俗的伦理兴起之前、衰落之后的时代场景和社会风貌,使我们不由得看到了一种对比,看到了该伦理带来和引起的变化。同时这种代价分析也未必是说当事者个人失去了什么,而是从一种社会功能上看待变迁与得失。信仰可以是个人的事情(这其实也只是近代宗教宽容后的产物),宗教或伦理却必有其社会功能,那就是带来或维护一种社会秩序(当然有时也表现为破坏一种秩序)。这不是信仰本身的事情,而是信仰普及的后果;不是信徒期望和意识到的,而是自然的结果;不是宗教或伦理产生的原因,而是它持久不衰的根据(它有了实在的社会功能)。因此我们可以对比完成着近似的社会功能的不同宗教或伦理,分析它们分别从各自社会成员们的身上拿走了什么东西以完成其功能。为狂热的信徒带来的社会秩序可以是他们不期而然的,从他们身上拿走一些东西也可以

是他们不加理会的。但一种不认为有价值的东西的丢失毕竟不等于一无所失。于是,历史和社会给了我们一定的根据去以代价的尺度分析不同价值观导致的非理性行为,而这种分析必须恪守马克斯·韦伯所说的"价值中立"。但即使这种分析幸免于最狭隘的主观,我们也绝难奢望它是充分意义上的客观。

3

决定论批判

如在第一节中从汉语、英语的辞典中引用的定义所表述的，“代价”是达到某种目标的损耗，获得某种东西的费用，某种行动的不可避免的结果和惩罚。而“达到、获得、行动”无疑都隐含着一个主语。没有主体的“达到、获得、行动”及其为此付出的“损耗、费用、惩罚”都将是不可思议的。并且，如果不是主体为达某种目标，为获某种东西，而自觉作出的行动选择，损耗之大小，费用之高低，惩罚之轻重，也就仍然与主体不发生责任关系，无权要他反省教训、承担职责。因此可以说，代价的理论是以人——这一主体的选择自由为前提的，又是必然与一切形式的宿命论格格不入的。

固然，自然的赋予与前辈的遗产，都会对当事人产生影响。如，西亚险恶的地理条件阻隔了东西交往，使得近代的中国未能更早地接受西学的刺激。再如，创业者赢得的优越物质条件竟使很多后人失去了前辈的斗志。但这些并不是严格语义上的代价，因为他不是当事者为获取某种东西的付出。且这些外因虽然限定、影响了当事者，却没有理由认为它们决定了当事者的选择、发展和前途。即使这样的论述仍不充分，“代价”一词在语义

学上仍有歧义，我们可抛开语义学不论，重申：本书重点主观地规定在“代价”的严格意义上，即它是以人的行动选择为前提的。

极端主义的宿命论认定一切——人们的每一举动，其举动的每一结局——都是前定的。自然，这样的主张没有为代价论留下丝毫的立足之地。然而在现实中，虽然宗教多与宿命论结下了不解之缘，但并不是多数宗教都持极端主义的宿命论。原因无他，在于宗教于很多时刻并非要人们沉睡、隐寂，而是要他们行动，只不过它要以一种强悍的思想魅力去诱导他们，左右其动作，规定其行止。比如佛教的三世因果学说，认为你今世的苦乐都是前世的作为所导致的——已被彻底注定了，可称极端主义宿命论；但来世的命运却尚未注定，它要决定于你今世的作为，因而来世的好运靠今世的修行——这绝非极端主义宿命论，因为它不认为一切都先验地注定了。似乎极端主义宿命论是彻头彻尾地扼杀个人能动性，是彻底地与行为主义对立的，事实又非尽然。冲破了中世纪天主教束缚的加尔文教即为一例。一方面它宣扬“前定说”：人根本无力解救自己，谁被拣选，谁被绝弃，早已被上帝预先决定了。——这种极端主义决定论却正是它的革命性所在：教会、牧师管不了得救，上帝早定下了。但如此，个人也救不了自己，不是不必行动了吗？加尔文在极端宿命论之上又提出了“义证说”：被上帝拣选的人是上帝的工具，会当然地勤勉于工作，过禁欲的生活。这样，禁欲与劳作虽证明不了你能得救，但反之若纵欲与懒惰却证明你必得不了救。加尔文教就这样将极端主义宿命论与强烈的行动主义绝妙地结合起来。宗教的基本前提之一是宿命论。能将非宿命渗透到宿命中（如佛教），能将行动主义与极端宿命论珠联璧合（如加尔文教），正是一些伟大宗教的微妙之处，动人之处，革新之处。但是无疑，它

们身上的抹杀不掉的宿命论色彩，决定了它们不会为人们提供更大的选择空间，更不会令人们深刻反省形形色色的行为在世俗世界中的种种得失利弊。

传统的宿命论几乎无例外地处在宗教的笼罩之下。在近代科学的日益冲击下，它们在理性的地盘上已渐渐告退。但正是在理性与科学的地面上又生长出宿命论的新变种——历史决定论。

产生于19世纪初叶的历史决定论在一百余年的时间里风行世界。它的最初的阐述者之一斯图亚特·穆勒这样表述：

> 现在所论述的这一方法，乃是一种必须通过它来……探索社会进步的规律的方法。靠了它的帮助，我们以后就不仅可以成功地展望遥远的人类未来的历史，而且可以成功地决定什么样的人工手段能够用来……加速那个自然过程。这样的以思辩社会学的最高分支为基础的实用教诲，将形成政治艺术最高贵的和最有益的部分。[①]

以后，一批批持有历史决定论的思想家先后涌现。虽然他们对历史规律的认识大相径庭，却拥有一个共识：人类历史中隐藏着一个规律，它是不可改变，不可抗拒，不以人的意志为转移的。较为晚进的那位历史决定论思想大师斯宾格勒更搬出了古罗马历史学家的那句深沉的格言：愿意的人，历史领着走；不愿意的人，历史牵着走。

针对着这样的思想方法，历史决定论的反对者们就要提出

---

① 转引自卡尔·普波：《历史主义的贫困》，社会科学出版社，1987，102页。

本节开始时说到的“主体”问题。卡尔·曼海姆便这样发问：

> 不断的变迁是谁造成的？它是谁的历史？反省一下便会看到，只有当一个句子中的动词表明某实体的变化时，“变化”才具有意义。当历史被当作主语使用时，它就成了一个神秘不可思议的实体，占据了造物主上帝腾出来的空位。虽然有些历史哲学家仍然相信历史性之天理，但后黑格尔主义模糊不清的赘语已让位给下述一些思想，(其中一条便是)变迁的真正创造者是人，不是历史。[①]

争论的焦点成了：是历史创造人，还是人创造历史。如果是历史规律完全地决定了人的命运，便成了一种新的命定论，历史成了上帝。如果是人的主动性改变和谱写着历史，那就是反宿命，是行动主义哲学。

历史决定论的思想内容带有浓厚的宿命论色彩，但历史决定论者们却很少是地道的宿命论者，相反他们多是激烈的行动主义者，鼓励他们的门徒参与历史活动。最典型地体现了他们的行动主义特征的便是那句名言：“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。”

于是，在他们的主张中出现了这样一个矛盾：一方面他们坚称，历史规律不以人的意志为转移，它将决定历史的演变；另一方面他们又鼓动人们去改变历史。既然人是历史活动的载体，既然规律决定了历史的趋势，那么规律就必然决定了多数社会成员会沿着与规律符合的方向行动，也就无需再提倡人们去参

---

① Karl Mannheim, Essays on the Sociology of Culture. London, 1956, p.94.

与历史，甚至改变历史了。宿命和行动，毕竟在本质上是对立的。——这里历史决定论者遭遇到了老加尔文遇到的那个问题：必须将宿命与行动融合在一起。老加尔文解答这一题目的钥匙是"义证"：你不知道更不能改变上帝的选择，但可以以一种积极的行动去增加自己已是选民的信心。而历史决定论者解答这一题目的钥匙是"加速说"。用穆勒的话来说，就是可以"加速那个自然过程。"用另一位历史决定论者的话来说，就是："一个社会即使探索到了本身运动的自然规律，——本书的最终目的就是揭示现代社会的经济运动规律，——它还是既不能跳跃也不能用法令取消自然的发展阶段。但是它能缩短和减轻分娩的痛苦。"① 但是这里仍然存在着问题。既然有人可以加速历史进程，那么也会有人可以减缓历史进程。历史总是由时间构成的。可以在不同的方向上变异，如果可以加速或减缓的时间又较长，那几乎就是改变历史了。多大的量变才构成质变呢？但是历史决定论者在强调"行动"的时候却基本上只强调可以"加速"历史进程，在谈到反动力量时很少说可以"减缓"，只说："历史规律不以人的意志为转移。"由是，可以认为，历史决定论者不肯走入极端主义宿命论，如是他们将失去积极行动的余地。他们的宿命论——"规律不以人的意志转移"，只是他们行动的注脚。他们以宿命论铁一般的逻辑，为自己的行动辩护。历史决定论者的改造社会的主张无疑也是一种选择。但当他们以决定论作其理论基石的时候，他们就断然排斥其他选择了。因而在决定论者的著作中，很少使用"选择"这一词汇，他们喜欢使用"发现"一词，认为自己"发现"了历史规律。"选择"往往意味着

① 马克思：《资本论》，人民出版社，1975，第1卷，11页。

比较不同方案的得失，以求减少代价。而现代历史决定论往往与某种乌托邦结合在一起，他们认为已经"发现"了历史规律，"发现"了一个尽善尽美的社会，遵循那一逻辑是无代价的，更不需再作什么选择了。(对于乌托邦的批判我们将放在本书18节去进行)

对历史决定论进行条分缕析的全面批判超出了本书的范围，亦将是极其艰巨的工作。在此笔者只想再作出三点论述。

一、历史决定论，是带有决定论色彩的一种历史观。它本身具有丰富深刻的思想与学术的内涵。但因其提出者多信奉行动主义哲学，两相结合，便使得百家争鸣中的一种学术思想陡然间具有了十足的霸道哲学的味道，而削弱了它的思想意味。这一特征几乎始于历史决定论发端之际。

如曼海姆所说，思想意识的进化在某种意义上就是集团自我解释的历史。其中最早的，也是历时最久的是通过神话人物来理解自己，这种关系或为主仆，或为父子，等等，每一种关系都表达了一组社会范式，其终极保护权取决于一个神一样的人。启蒙时代的人们不再满意这种社会范式，便找到了一个新型社会秩序的新型保护人：理性。以理性思潮为基础的革命运动推翻了法国的君主。当大革命失败，波旁王朝复辟后，神权已失去魅力，理性在对方手中，于是波旁王朝高唱"历史在我们这一边"，以历史为自己的合法性辩护。[1]自然，其潜台词是：历史有一种规律，这一规律选择了我。因为历史决定论确乎有其思想内涵，因而先前鼓吹理性的革命派，以后也拣起了为保皇党所始造的理论。且因其内在逻辑更易投合"得势者"的口味，其庸俗

① K. Mannheim, Essays on the Sociology of Culture, pp.92-93.

的表现形式就每每成为暂时胜利者的表达方式："这是历史的选择"，"历史在我这一边。"拿破仑站在埃及金字塔前曾对他的士兵演讲："埃及五千年的历史在向你们召唤。"近代历史上的掌权者几乎总是这样搬出历史抬高自己的合法性。但不管它如何貌似有理，实质上是以一种新的外衣包装古老的霸道哲学：胜者王侯败者贼。历史变迁是在各种社会利益的冲突之中，各派社会力量的合力之下，各种发明创新的推动下完成的。声称历史站在某一派别一边，是一种极端的自负与独断，它分明是在拒斥今人的理性争论，并愚昧地以为自己可以取代后人的评说。被"神化"了的历史几乎注定会走到这一步，任凭神化了的强人去打扮和利用。

二、尽管今天反历史决定论的观点已成为世界学术界和社会思潮的主流，历史决定论正陷落空前的低谷，但我以为，这一争论将是持久的。必然与偶然，客观条件的决定意义与主观选择的自由程度，这些争执是古老而常新的。决定论的深厚基础与其说在客观世界的性质之中，不如说在人性之中。一些人愿意以一种简化的方式看待复杂的世界，以一种固定规律框定变幻的世界，否则他们无法安心。卡尔·波普在对历史决定论进行了连篇累牍的批判后，只是在其著作结尾之时才勉强触及了这一问题，他说："仿佛是历史主义者靠着坚持变化是可以预见的，……来极力补偿自己丧失了一个不变的世界。"[①] 但波普似乎并未感知这一心理特征的普遍性、深厚性与固执性。谁敢说明天的人们不会追随一种注入了新鲜血液的决定论呢？

---

① 卡尔·普波：《历史主义的贫困》，社会科学文献出版社，1987，176页。

三、尽管我承认对决定论的批判决非简单，甚至以为决定论与反决定论的争论将长久持续，但我本人的立场是反决定论的。我认为决定论就其思想本质而言是宿命的，它将历史发展之方向推给一个神秘的力量，从而剥落了一个社会对其成败得失的理性反省与义务承担。正如历史哲学家以赛亚·伯林所说：如果决定论是关于人类行为的一个正确的理论，那么以上的区分（公正、该当、荒谬、不正直、预期的例外的，困难的容易的，正常的与反常的）就会像要太阳系或一个活细胞组织承担道义责任那样不恰当。

我们的代价论正是建立在这一良知之上的：一切得失的最重要的成因是当事者的选择，以及那些选择的制度化结果所导致的相对恒常的社会关系。

4

目的论批判

当历史决定论声名狼藉之时，目的论仍然畅行无阻。目的论是按照某种目的或结果来解释事物的学说，即：将事物的目的、功效视为其发生或产生的原因。最典型的表达了目的论的是黑格尔的那句名言“凡是存在的都是合理的，凡是合理的都是存在的”。似乎“合理”是一切事物存在和产生的原因。目的论因披上了“理性”的外衣，更投合现代人的口味。但其本质上与历史决定论异曲同工。前者认为历史凌驾在它的创造者之上，有其独立的规律；后者认为理性超越了它的负载者，有其自身的逻辑。在十九世纪的唯理主义哲学家(特别是黑格尔及其信徒)那里，历史决定论和目的论融于一体。耐人寻味的是，二十世纪的人类学家和社会学家几乎清一色地反决定论之道而行之，但与此同时他们中一些人接纳了目的论，甚至以目的论为其理论基础(如马林诺斯基、帕森斯)，另一些人则不自觉地陷入了目的论陷阱。

黑格尔说凡是存在的都是合理的。如将“合理”理解为有其一定道理、一定缘由，是说得通且可以刺激一种研究的。但究其实质，现存的事物中“不合理”的比比皆是。它们或是因历史的

惯性、今人的惰性、强权之控制，才存活至今，冠之以“合理”，实在是矇眬有余，精确不足。后一句“凡是合理的都是存在的”。而事物的产生是一种生长和承继，选择是受到本土条件之限定的。彼地合理的事物未必可以移植此地。即使我们把合理补充为包括了承接上的适应关系，仍应承认，在同一时间地点之下，合理的选择不止一个。在各民族的历史中，失之交臂的更合理的选择还少吗？即使我们不完全否认黑格尔格言中的智慧，也有理由认为下面的表述更切近事实：凡尽善尽美的都不存在，凡存在的皆非尽善尽美。

在社会学史上有过两次有趣的争论——社会分工问题和内婚制向外婚制的变迁——都涉及到目的论。

传统的观点认为分工的出现是为着创造更多的财富。杜尔凯姆在其《社会分工论》(1893)中坚决否定这种解释。他承认和分析了“分工”具有的功能：把社会成员维系在一起，和创造更多的财富，但认为这些都是分工出现后才显示出的，并不是分工产生的原因。人类都可能满足于自己的命运，有了更多产品未必就幸福，何况社会生活的变动往往造成巨大的痛苦。分工的真实原因在于原始社会中人口密度的增大。竞争使一些人迁徙，但当无处可退时，就迫使一些人改行，遂导致了分工。[1] 以后杜氏在其《社会学方法论》(1895)中又说，要把事物的原因与功能区分开：

> 要完全解释社会现象，功能也是必定要解释的。并且事物的效用虽不是它存在的原因，……它能生存也须有它

① 杜尔凯姆：《社会分工论》，商务印书馆，1933，第317、372页。

所以生存的效用。……若社会的普遍现象都是一种寄生的性质，……社会生活也更是不可能的。”①

但是，功能决非事物存在的原因。②

围绕外婚制产生之原因的争论是这样。传统的观点认为：

如果说家庭组织的第一个进步在于排除了父母与子女间相互的性交关系，那末，第二个进步就在于姊妹和兄弟也排除了这种关系。……这一进步可以作为“自然选择原则是在怎样发生作用的最好例证”(摩尔根语)。不容置疑，凡血亲婚配因这一进步而受到限制的部落，其发展一定要比那些依然把兄弟姊妹之间的结婚当作惯例和义务的部落更加迅速，更加完全。③

这一解释显然带有目的论的味道：即以功效说明原因。有趣的是，马林诺斯基这位明显地受到目的论影响的英国人类学家的嫡传弟子费孝通以外婚制的“社会功能”解释其产生的原因，以批判上述的“生物学功能”(种族的进化)：

纯种遗传所能得到的变异机会少，因之，适应环境的能力较弱；杂交不但可以使从变异中得来的优良特质易于推广和保留，而且杂交的直接后代表示出一种较强的活力。……可是弗雷泽用这个生物事实来解释族外婚的起源则较

① Durkheim, The Rules of the Sociological Method, New York, 1938, p.97.

② 杜尔凯姆：《社会学方法论》，商务印书馆，1929，第118页。

③ 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，人民出版社，1972，第35页。

有困难，因为我们不易想象人类怎样会很早就发现现代科学所获得的原则。……社会对于性的歧视是有原因的。这原因就在……性可以扰乱社会结构，破坏社会身份，解散社会团体。……性的关系带着极强烈的亲密感情，甚至可以说是不顾一切的冲动。……若让性爱自由的闯入已有的重要社会关系中，它不但可以破坏相结合的男女两人原有的关系，而且可以紊乱整个相关的社会结构。譬如甲乙本是父女，现在发生了性关系，成了夫妇，甲就不能不改变他原来对乙的态度和行为。这一变，很多别人却不容易找到一个恰当的身份来和他们发生社会关系了。……生活上密切合作的已有结构决不容性的闯入，于是发生了乱伦禁律和外婚的规定。(另外)我们中国的婚姻定义本来是合两家之好。历史上更不乏公主下嫁和番的例子。利用性的创造性，增加了社会的团结。[①]

费氏有力地反驳了前人的旧说，却并未自觉地脱离目的论的窠臼，用他自己的话说："(弗雷泽)的理由所指示的方向却是值得我们取法的。"[②] 但他们的争论倒是使我们看到了他们共有的短缺：以功能解释产生(恩格斯、弗雷泽)，以反功能解释被取代(费孝通)。其实反驳这种目的论的逻辑是异常简洁的：族外婚在生物学和社会学上的功能要在与族内婚的对比中才能被当事人看到，而当这种对比出现时已经是结果而不是原因了。目的论犯的是循环论证的错误，以结果论证结果本身。

---

① 费孝通：《生育制度》，天津人民出版社，1981(初版1947)，第44—50页。

② 同上书，第45页。

我们在建立代价论时之所以要对目的论作出这样一番分析批判，在于：(一)与批判历史决定论相一致的意义。目的论认为一事物因其合理性和功能而产生，而似乎不是人们的选择和行动的后果。如是，代价论将失去它的前提。(二)如果像杜尔凯姆所说，最初开始分工的人们并不是为了增加财富，如果像费孝通所说，族外婚初行时人们不会认识到它会增加种族体质上的优势，就可以说“财富的增长”、“体质的增强”只是人们抱着另一目的作出的行动的副产品。既然一个行动会有其始料不及的积极的副产品，也就当然可能有其始料不及的消极的副产品，即我们称之为的“代价”。正是因为人类行动的副产品每每在所难免，又总是始料难及，才使得代价论的建立具有了理论和现实的意义。我们反对目的论决不是人不抱有目标，选择一种手段必是企图达到一种目标。我们不赞同的是为无生命的事物提出一个它所追求的目标，把一事物形成后发挥的某种功能——很可能是其副产品——说成其产生的原因，其存在的目的。

如前所述，杜尔凯姆反驳社会分工是因它能增长财富而产生的，他把分工的原因归为人口的增长。他认为这种增长造成了一种“迫力”，“适应环境和维持生活的迫力”往往产生出一些事物。那么是否环境和迫力决定了人的行为呢？不能这样认识。即使有了人口压力，也不能说只有分工这样一条出路。而应该说，分工是人类在人口压力下的一种选择。

的确，人的选择从来不是完全自由的。他达到目标的手段，甚至他为自己设定的目标，都要受到两方面的限制。一方面是物质条件——包括他的生理条件、外部的生态条件和技术条件——对他的限制。另一方面是社会规范、社会价值观和种种观

念对他的控制和影响。我们很难想象出哪一种苛刻的条件只为人们留下了一种选择。在同一个严酷的情形下，有些人屈服了，有些人顺从了，有些人却坚持反抗。条件的“迫力”当初似乎应该使爱斯基摩人向南方迁徙，但他们竟选择了与严寒搏斗。即使当时迁徙更困难，日后以至今天，他们仍然坚持在寒冷的极地，坚持也是面对今天的又一次选择。

对人们今日的选择的另一重限制是他们过去的选择。这或是表现为无意中形成的趋向，或是表现为人为造就的制度化行为。前者和后者在时间的帮助下都会变为传统：前者作为习俗，后者作为制度。趋向的“迫力”，正像无意间形成的一条小路，便利是人们选择它的根据。而当这小路成为了这一地带唯一的大道时，人们竟误以为是路决定人的方向。然而想一想有多少种风尚只是时髦一阵，最终也没有成为习俗，就会知道选择的权力其实还在人的手中。不因袭前此的制度化选择，而是转向或重新选择，自然更艰难，但决非不可能。否则人类的语言中就不会有“改革”的字眼。

说到根本，选择的自由是人与动物的分水岭。动物的生理机制规定着它们的全部行为。无论是候鸟的秋去春来，马哈鱼的入江归海，动物界成链状的彼此残食，还是蜜蜂世界中工蜂、雄蜂、蜂王的角色分工，都是生理机制使然。而造物主没有把这样一种机制加在人类头上。人类靠着文化和传统来约束和规定自己的行为。尽管传统因支配了多数社会成员获得了广泛性，超越了个人性格具有了社会性，在制度化和宣传的过程中获得了神圣性，并经长时间的完善、积淀获得了牢固性，但与动物坚固的生理机制相比，它仍是易碎的。如果说生理机制是一种“硬件”，传统则是“软组织”，它带有文化的基本特征——可塑性。

动物的行为从不越轨，永无失误，这种机制以牺牲发展和变易换来了万世不变的稳定。而人类的命运就是不断选择，也一再失误，它以风险为代价换得了发展与创新的机会。正是选择的自由和它包含的得失构成了万物之灵的伟大特征，也为代价论的建立准备了坚实的前提。

5

合作与团体生活

几乎没有无代价的合作，几乎没有无内耗的团体生活。

初等物理学告诉我们，当两匹马拉车的时候，每匹马只能发挥出自己力量的百分之九十几。这是因为两匹马的套绳在与车的连接点上形成一个夹角，一部分力内耗了；若把两副套绳平行地连接在车的两边，又因两匹马难于时时等速，不仅增加了车的摇晃，且增加了摩擦力，内耗反而增大；两马一前一后更不是办法。一句话，两匹马拉车必要做出一些无用的功，三匹马拉车时每匹马的内耗又只会比两匹马时更大。但是为什么人们很少用一匹马拉车，而往往是三套车，这是因为一匹马拉不动常规的马车，三匹马能完成一匹马无法单独完成的工作。因而这是有意义的代价，是必须付出的代价。那么为什么不把车做小些，使一匹马足以胜任呢？那样，每一匹马的力量显然能充分地发挥（实际上在负担一架空车的力上比三驾车中的每匹马吃了亏），可是，每一匹马却都要单独占用一个驾车人。可见三驾车减少人力的支出，选择三套车时的畜力损失不仅是必须付出的有意义的代价，而且是相对较小的代价。此例生动地告诉我们，内耗和代值是不可避免而又值得算计的。

畜类作为工具的合作关系如此，那么人类呢？有趣的是齐美尔(G. Simmel, 1858—1918)的几何社会学正是从二人关系、三人关系说起的。二人组合体依赖于这二人，其中任何一人的撤出或死亡也就意味着组合体的消亡。这增加了每一成员对这一组合体存亡的责任，但同时也使它不具有其他类型的团体所获得的那种超个体的性质——它对成员产生一种压迫力。二人只是相互依赖，不服从一种超个人的团体意志。在这种关系中，每人的投入都最大，而二人的距离最近。三人组合体带来了一种新的特征：一个人可能被多数否决。三人团体是达到少数服从多数这一原则的最简单的群体结构，它带来了群体对个人的压力，显示出了一切社会中自由与约束、自主与服从的辩证关系。[①]从二人组合体转化到三人组合体，意味着增加了伙伴，增加了协调的余地，却也削弱了个人的自由意志，增添了人际关系上的是非。

如果人数再多呢，会获得怎样的收益，付出怎样的代价？一个可供观察的绝好例证是会议。社会学家说，“七”或“八”是个界线。在人数不超过七八人的会议上，每个与会者都可能和可以扮演完整的角色：既是倾听者又是发言者。人数超过七八人，有些人就难于找到发言的机会，沦为单纯的倾听者了，于是与会者中分出了层次：演说者与听众。认真对比一下会发现，大会小会各有利弊。七八人以内的小会，因其使每个人承担起完整的角色，刺激了他们的活力，且可以频繁地对话争论，易于使讨论深入，只是因人数所限，在这样的会上难于获取更大的信息。而

---

① Kurt Wolff , The Sociology of Georg Simmel , New York, 1950, p. 134 - 138.

一旦会议扩大，信息量增加了，却又不可能进行深入的讨论。虽然还可以寻找一些调节手段，制定一些会议规则，但人数、规模的不同将导致得失的不同，却是原则上难于否认，应被会议发起者记取的。

当合作具有了一定规模，变得常规化时，也就形成了团体生活。当团体生活复杂到包容了成员的全部生活，且有了其严格的结构——兼及政治（即权力）、经济（即生产）、消费（即日常生活），及其他种种——时，就构成了社会生活。简单的合作有其收益和内耗，大规模的团体生活有更大的收益和更大的代价。我们且不说社会中利益群体间的冲突和斗争及一个庞大官僚组织（亦称科层组织）的巨大惰性所带来的内耗，仅从一些最正常和必不可少的支出比如交通上，就可看到大规模社会生活的代价。

在一个小村落中生活，几乎没有交通问题。而在一个大都市里，人们上下班的平均往返时间竟达一二个小时，每年总还要有几十人、上百人死于交通事故。这就是都市生活诸代价之一。而当我们看到不同性格的民族习惯性地对待交通规则的态度时就又会看到两种不同的代价。在西方的城市十字路口，只要遇上红灯即使是清晨或深夜，前面横向的路上没有一辆车往返，驾车或骑车的人也会规规矩距停车止步等着绿灯亮。他们自觉甘心地付出"时间"的代价。相比之下，大多数中国人只要见前面横向路上无车往来，便不管它红灯亮着也继续穿行。但中国人却为这种习惯付出了另一重代价：因为很多人有这种闯红灯穿行的习惯，于是即使你是在绿灯通行的路口，也常会碰上闯红灯抢行的人，而不得不时时盼顾，所以中国人在街上行走，过路口时神经格外紧张。赚得几分钟的时间，丢失的却是安全感。烦

燥、紧张的心情导致的“副产品”无法估算。更休谈，闯红灯扰乱交通秩序，造成车流堵塞，甚至酿成车毁人亡的惨祸了。这就是在团体生活中因不愿付出必须付出的代价而格外付出的更大代价。

城市化是当代人类的发展趋向。人们纷纷涌入这拥挤的地带，付出了交通和居住的物质代价，忍受着喧闹和紧张的精神折磨，究竟得到了什么？自然，城市有其繁荣的物质生活，除此，更重要的在于城市是一个更大的交际场，各路怪杰在这里易于生存，各种歪才在这里能得到更多发展的机遇。用城市历史学家刘易斯·芒福德(Lewis Mumford)的话来说：

> 在城市的有取有舍的日常交流中还发现了人类潜在能力的伟大财富。……假定说，在一代人的时间里每一万人中可能出现一个杰出人才，那么一千人的群体则要等许多世代才能获得一个杰出人才，而这个人才由于自身的孤立状态会因缺乏其他人的激发而无法展现自己的才能。而在苏米尔、巴比仑、耶路撒冷、雅典，或者巴格达、贝那里斯这样的城市中，一代人的时间里至少可以出现五十个杰出人才。这些人才由于城市中交流密切，其所面临的机遇会比小型社区中多得多。……因此城市变成了一个特殊的环境，它不仅支持着王权制，而且创造着不同类型的人：这种新型的人与其处于较狭窄环境的同类相比较，……更能创造新的价值观，作出新的决定，选择新的方向。[1]

---

① 刘易斯·芒福德：《城市发展史》，中国建筑工业出版社，1989，第83页。

城市所以成为蕴育天才的沃土，在于它成为了交际场，构成了大舞台。它的膨胀为城市人带来了交通的负担和环境的污染，但它的浓缩却又跨越了空间，把一个民族的杰出人物聚合在一起，从而减少了从一个村镇到另一个村镇的交通阻断和信息隔绝。它使青年遇到了大师，怪才遇到了知音，艺术家遇到了倾慕者，本城人遇到了外域的造访者。一句话，城市是人类对话的中心。

> 城市这个演戏场内包容的人物的多样性使对话成为可能。……如果说提供各种形式的对话和戏剧是城市的本质性功能之一，那么城市发展的一个关键因素便很明白——即在于社交圈子的扩大，以致最终使所有的人都能参加对话。……对话是城市生活的最高表现形式之一，是长长的青藤上的一朵鲜花。……不止一座历史名城都在一次总结其全部生活经验的对话中达到了自己的发展顶极。[1]

西方史学界的传统观点认为，西方的城市是集市贸易和手工业繁荣的产物。当代中国的一些史学家认为，中西历史迥然相异，中国城市是政治与军事的需要和产物。城市一旦形成，就往往潜藏着荟萃人才、开阔交流的功能。但正如杜尔凯姆所说，一事物的功能并非产生该事物的原因。一个事物也决非一定会结出人们期待的丰硕果实。我们分明看到，有些历史时期、有些民族，因种种原因付出了巨大的代价建设起宏伟的都市，内中却看不到该民族有声有色的对话和多姿多彩的表演。如芒福德所说：

---

① 刘易斯·芒福德：《城市发展史》，中国建筑工业出版社，1989，第88—89页。

有一种社区既不懂得超脱又不懂得反抗，既不懂得诙谐讥嘲又不懂得标新立异，既不懂得机智的斗争又不懂得公正的解决，与此种社区相比，死城的沉默反而显得更庄重威严。①

在人类的一切合作和各种形式的社会生活中，有所得必有所失，怎样减少代价是自然科学和社会科学永远面临的课题。而有所失却未必能有所得，这是最沉重的代价和最大的悲剧，也是社会学家面临的更严峻的课题。

① 刘易斯·芒福德：《城市发展史》，中国建筑工业出版社，1989，第88－89页。

6

竞争与否认冲突

团体生活中的内耗不仅在于任何一种合作方式都必然会有其结构上的支出,——如上节所述,两匹马拉车在力学意义上的损耗,都市的生活产生的交通问题——更在于团体生活中的竞争与冲突。

例如两个鞋商为了使自己的商品不被对方压倒,竞相降价,其目的是谋取更多的利润,结果却是两败俱伤,都蒙受了损失。如果说这不是社会性的损失,付出代价的只是鞋商个人,顾客甚至占了便宜,那么在持续不已的市场竞争中接连不断发生的企业倒闭,就不能不说是一种社会人力的浪费和社会财富的损失了。又如在高考竞争最激烈的日本社会中,每年都会有一些失败的考生自杀。这还不过是残酷的考试竞争的表面代价。学习越是专一地追求分数就越是与真才实学相左。随着"出国热"席卷中国,托福考试几乎成为一门学问。考生的分数与日俱增,而英语水平其实并非同步增长。考生的相当精力换来的是应付托福考试的"托福学"的技巧,这种专门化的考试技巧在托福之外毫无价值,而考取最高分并最终出国的却只是少数幸运儿。

竞争与冲突有同有异。竞争大多是平和地在一定规则或规

范下进行的。竞争者多是在规则允许下努力发展自己，以适应环境或标准，最终得以生存或胜利。冲突则更剧烈，它是间歇的，有时不讲规则，甚至企图打碎旧规则，从而改变自己的地位或取代另一群体的位置。

竞争有代价，冲突的代价更大。比如劳资双方的冲突导致的罢工，种族冲突带来的动乱，以至阶级斗争引起的暴力革命等等。

尽管竞争和冲突必然使人们付出代价，尽管社会可以通过若干积极的手段去调节竞争和冲突，但铲除它们却是不可能的。冲突根植在人的本性中，冲突发生在人类所面临的无可奈何的两难中。一方面只有通过合作，通过加入到一个群体中才能存活，彻底地离群索居已不可能，因为文化手段早已取代个人独立生存的本能；另一方面，他又不可能对合作或团体中分配（包括权力、荣誉、地位、机会、权利与物质利益）份额的大小无动于衷。于是合作——表现出利益上的一致，与冲突——显示出利益上的不一致，就成了社会生活这枚硬币的两面。它同时也是人的本性的两副面孔。

竞争和冲突是团体生活中产生内耗的原因之一，它可能导致巨大的代价。但作为人性与社会生活中最重要的一面，它不可能没有积极的功能。鞋商的竞争，无论付出了怎样的人力与财富，却是鞋履制造业产品换代、质量提高的最重要的动力。日本的高考竞争最严酷，而建立在这代价之上的是日本教育和科技的起飞。十九世纪中叶，社会达尔文主义者斯宾塞极力鼓吹自由竞争，反对国家的福利政策和对自由竞争的干预，他说：

> 严酷的需求是对懒汉的强烈刺激，对散漫者的有力约束。那些善良却无思想的人对自然秩序下的社会不断淘汰

其病夫、弱智、痴呆、三心二意和不讲信用者的事实视而不见，提出一种干预；这种干预不仅将终止纯化过程，而且将增长腐败——……使无能之辈和不认真的人激增，……使精明能干的人锐减。①

在斯宾塞的时代，西方社会正处在极为残酷的自由竞争阶段，斯氏的主张遭到革命派与改革派的一致抨击，西方社会走上了缓和竞争、调节冲突的道路，斯氏在历史上留下了社会达尔文主义者的不光彩名声。但是一百余年后，东方革命后的国有制却真的如斯氏所言，造就了"懒汉"和"无能之辈"。以至今天，东方的改革又在唤回失去了的竞争机制。正如奥肯在其《平等与效率》中所说：

他们希望竞争少些，而多些歌舞升平的合作和博爱。……但是过度贬低竞争就意味着放弃对个人的激励因素，进而大量牺牲效率，要么就是去寻找一种新的激励因素作替代。②

奥肯没有论述到的是：取消这种竞争，牺牲了效率，却并未真正消除利益争夺，带来什么"四海之内皆兄弟"。③ 取消了高考，上大学的竞争依然激烈；取消了市场，物质利益的争夺依然存在。取消的其实只是竞争的某种规则，竞争本身却改头换面，在缺乏正当规则之下，以关系学的方式进行。因为这种竞争方

① Herbert Spenser, Social Statics, London, 1851, p. 151.

② 阿瑟·奥肯：《平等与效率》，四川人民出版社，1988，第 111—112 页。

③ 同上。

式恶化了人际关系,其代价很难说就小于市场和考试的代价。更严重的是,在付出了沉重的代价后,这种无规则的竞争没有带来任何收益:无论是鞋业的发展还是教育水平的提高。它是一种没有收获的代价。

在西方社会学渡过了"结构功能主义"的黄金时代(四十年代至五十年代中期)后,冲突的社会作用日益被人们重视。

冲突学派的代表人物科瑟承认社会结构是成员们达成一致的产物,但同时他指出社会也通过冲突的过程去建立和调节结构。冲突决不像以往学者理解的那样只有负作用,它也可以完成积极的功能。科瑟强调,没有公开的冲突绝不是一个社会和谐稳定的标志。分歧公开地表现为冲突是一个社会团体关系正常、具有活力的征兆。因为只有冲突公开化才能得以调节。冲突既有消极的功能也有积极的功能,完成什么功能,取决于社会结构之不同,他说:

> 在一个没有或不充分具备对冲突给予宽容及使之制度化的社会里,冲突总是趋向为负功能。那些威胁到要撕裂社会,攻击一个社会系统中的共同基础的冲突的剧烈性,是与社会结构的僵化相关联的。威胁到一个结构平衡的不是冲突本身,而是僵化。僵化使得敌对情绪积累,以至一旦爆发只能走上一条分裂的道路。[①]

冲突是社会上不同利益群体,特别是支配群体与被支配群体间对立的产物。但在很多时期,被支配者并未明确意识到这

---

① Coser, L., The Functions of Social Conflict , New York , 1956, p.157.

种利益上的对立及自己受到的剥夺，更未组织起来争取权利，此时只能称他们是利益对立中的“准团体”，而不是名副其实的“利益群体”。[1] 准团体的冲突往往表现为一种不满情绪，既无明确目标，又无组织化行动。这种冲突极为普遍。“安全阀”是调节这种冲突使之不造成更大破坏的机制。“安全阀”就是为社会成员表达和发泄他们不满情绪提供的一种渠道。比如原始社会中的舞蹈狂欢，现代社会中的球场骚乱，实际上都起到了疏导人们的躁动不满的情绪，不使之走入社会主流生活的作用。当然“安全阀”的作用是有局限的，它只是缓和了情绪，起不到真正解决问题的作用，也并未发挥冲突调节社会结构的积极功能。[2]

当不满的情绪得不到发泄时，便积累起来，极易爆发。何时何地爆发，取决于一支导火索的点燃，一个信号的召唤。信号不外两种：人为的信号和自然信号。人为的信号就是某人有意识地串联策动。当一个社会坚决地否认和压制不满与冲突时，便造成了恐惧，煞住了出头鸟和人为的信号。于是不满进一步积累。一个自然的信号——某个节日、忌日、象征性的日子、某个事件、某人的去世——便极易召唤起千万人，造成动乱。自然信号导致的运动是最不理想的冲突方式。它往往无理性、无准备、缺乏最低限度的组织性。它突然地降临到社会上，不仅惊呆了社会支配者，也同样惊呆了不满的人们。没有人能够驾驭它，无论是社会掌权者还是抗议者。大家只好听任狂热情绪的泛滥。相比之下，人为信号导致的运动具有更多的理性、目标、计划性

① 此概念为达伦多夫(Dahrendorf)所创，参阅其“关于社会冲突的理论”，中文《国外社会学》杂志，1987，第3期。

② 参阅 Coser 上书。

和组织性。两相比较，当然是人为信号较之自然信号、具有初步组织化的利益群体较之乌合之众更易为社会调节带来积极的后果。

人为信号是利益群体形成的第一步，此外，还须有明确的利益要求和为此奋斗的组织实体，它至少要得到三方面的保证：成员间沟通的可能性，法律上的允许，技术上(如物质设置、领袖人物、纲领)的保证。

抛开天赋人权不谈。仅以代价而论，与其面对一群不满日益高涨的乌合之众，不如面对一个理性的、组织化的利益群体。如果冲突是客观存在的，使它公开化、明朗化、制度化将是代价最小、收益最大的调节方式。相反，虚饰“利益一致”就是放弃了对客观存在的“不一致”的积极调节。

冲突理论的另一位代表人物达伦多夫分析过德国某些大企业家对劳资冲突的掩盖。他说，德国某些大企业中的劳资“共同决策”是一种荒唐的措施。这一措施把一些工人代表提升到管理地位，成了实际上的监理或劳动经理。但这些工人代表一旦成为统治阶级的成员，就不可能完全代表工人的利益。“共同决策”为统治阶层招纳了一些新成员，并未改变劳资冲突的存在。其唯一后果是“共同决策”的推行者误以为或谎称：因为工人代表参加了决策，工人的意愿反映到了企业决策中，因而剥夺了工人阶级的真实发言权，封闭了他们表达冲突的渠道，掩盖了实际上并未消除的利益分歧。

冲突是每个时代、每个社会都存在着的。达伦多夫认为，现代工业社会的进步在于，它使潜在的冲突明朗化、制度化，给予这种冲突一套调节机制，努力使社会组织中的冲突转化为积极意义上的社会变迁。认为冲突可以从根本上解决和消除，统治

者和被统治者的利益可以达成一致，只是一种乌托邦式的梦想。它企图掩盖冲突，剥夺被统治者争取利益的权利，结果使社会失去调节冲突、改进结构的可能，最终导致社会的倒退。[1]

竞争与冲突，比合作蕴含着更丰富、深刻的代价得失与正负功能。它可能是伟大的动因，也可能是巨大的灾难。

---

① 参阅达伦多夫"关于社会冲突的理论"，见于《国外社会学》杂志，1987，第3期。

7

特殊主义与普遍主义

“关系学”(指以亲朋熟人间的交情为纽带的交换关系)在中国社会中是古老而富有生命力的。似乎只有那场伟大的革命和它背后的强大的意识形态曾像神话中的所罗门一样,将这只精灵关入瓶子中。而这位现代所罗门的法力又似乎注定只有短暂的二十年(1950—1970)。自“文革”末叶始,关系学便从瓶子中走出,重新横行中国社会。货币、分数、疾病诊断一切严格的价值、尺度与标准,无不受到关系学的制约和限定。买紧缺商品要找关系(光有钱不行),知青办病退返城要找关系(有关系无病可假冒)。考学校,入托儿所、找工作、住房、买火车飞机票等等,关系学走进了行行业业,乃至社会的每一个角落。

关系学在社会学术语中被称为“特殊主义”(particularism)的行为标准,而与之对立的以货币、分数为代表的行为标准则被称为“普遍主义”(universialism)。何谓特殊主义和普遍主义?这对概念的提出者帕森斯与希尔斯说,特殊主义“凭借与行为者之属性的特殊关系而认定对象身上的价值的至上性”,普遍主义则是“独立于行为者与对象在身份上的特殊关

系"[1]的。概言之，二者的区分是，支配着人们彼此取向的标准依赖还是不依赖存在于他们之间的特殊关系。

特殊主义标准，是只能应用于与自己有特殊关系的人们身上，不能普遍地贯彻到一切人身上的原则。比如，某项待遇只有圈子内的人可享受，某种商品只能卖给朋友，某种好处只能给予哥们儿。特殊主义的价值观是古老的，它曾经并且现在仍旧凝聚着一个个部落、群体或社区，促成着一种特定的信任、互助与交换。

但是同样起于久远的时代，扩大化了的社会交换与社会生活在呼唤一种普遍主义的尺度和价值观。当交换从直接变为间接，当买主从朋友熟人变为生人过客，当交换不公的差额不再能够存在心中成为感情储蓄留待日后补偿之时，以物易物不可能了，内心的储蓄必须外化，于是货币出现了。货币的出现标志着人类迈出了严格封闭的特殊主义的小圈子，货币是普遍主义价值及其尺度的结晶。但是货币的直接功能基本上局限于经济领域。社会生活及发生于其中的交换要比之广阔得多。如布劳所说："由于社会交换中没有与货币极为相似的对应物——没有任何东西如它那样流通——有关社会贡献和获得社会地位的普遍主义标准便来发挥相似的功能。"[2] 这样，考试的分数、工作的成绩等等，同货币一道，构成了社会生活中的普遍主义的尺度。

---

① T. Parsons and E. Shils, Toward a General Theory of Action, Cambridge: Harvard University Press, 1951, pp.82.

② Peter Blau, Exchange and Power in Social Life, John Wiley & Sons Inc. New York, 1964, p. 269.

由于人们日益跨出部族与村落的圈子，由于社会生活的日益扩大，普遍主义的标准在现代社会中开始支配日益繁多的事物，于是帕森斯的一些注释者们便将特殊主义与普遍主义同他提出的另外四对变量——情感行为与非情感行为，融合性行为与专门性行为，先天品质与后天成就，个人主义取向与团体主义取向——视为传统社会与现代社会的重要区分。

或许这种现代与传统的区分也有其一定道理。而特殊主义价值观的表现形式——关系学，也确实干扰着中国社会生活中现代秩序的建立。“朋友”关系的高度膨胀危害着一切制度化的秩序，扼制着一般等价物与普遍标准的社会功能。从购物、交通到考学、择业，商业经营、法律裁决，一切要凭关系。一般等价物（货币）与普遍主义标准（比如分数）的产生，就是为了简化那个日益扩大化了的、复杂的社会交换与社会生活。而我们却从这一文明的门坎内倒退出去。每个人都以为自己是合算的，通过特殊主义的、熟人间面对面的“交易”得到了便利和好处。而这种个体的“理性”加在一起，却构成了团体行为的“非理性”。从此，我们没有了一般媒介物，我们做任何一件事都要找熟人，我们的社会交换受阻，流通不畅，“成本”激增。

关系学对现代生活的负作用更使“传统—现代”二分法的持有者认定，特殊主义是传统社会的产物，是现代化的障碍，在现代化的过程中必须铲除。但是特殊主义与关系学能够铲除掉吗？特殊主义在现代化社会中毫无积极功能吗？它将丧失其立足之地吗？但它又为什么至今根深蒂固？特殊主义与普遍主义只是彼此对立而无相互补助吗？这一系列问题，都不是一个“铲除它”的愿望所能了结的。

特殊主义与普遍主义分别构成了两种“信任结构”(Structure of trust)[①]。特殊主义无疑是一种信任系统中的价值观。普遍主义也是这样的东西。通货膨胀时人们到银行去挤兑,说明人们对货币失去了信任,而这一事实反过来又恰恰说明了这个“一般等价物”在通货膨胀前构成了一个信任系统的基础。纸币的前身是贵金属,更揭示出普遍主义与信任基础之关系。

信任是任何规模、任何种类的社会生活——它的合作与交换——的前提。没有起码的信任就没有社会,丧失掉一切信任就是社会的瓦解。特殊主义与普遍主义在信任结构上的基本差别是:前者构成了一个相对较小的信任结构,后者构成了一个相对更大的信任结构。于是,社会为什么摆脱不掉特殊主义的问题,就转化成社会为什么不能一步到位地构造起一个健全的大信任系统。

古典社会学家查尔斯·库利告诉我们:“自我与社会是一对双生子。”“如果个人那里有一种普遍的本性,社会那里也一定有一种普遍的性质与之相配。”[②]

社会中信任系统的规模与性质是人性及人的能力所使然的。在远古的时代,信任及认同只发生在狭小的氏族、部落中。这种认同感的基础是什么?是相似性。身体、社会、文化上的相似性构成了作为同一圈子中的成员之标准。外部落的人尽可以杀掉、吃掉,因为他们不被看作人,而被视为异类。只是在经历

① 此概念得自 S. N. Eisenstadt and L. Roniger, Patrons, Clients and Friends, Cambridge University Press, 1984.

② Charles Cooley, Social Organization, New York, 1962, p.23-31.

了漫长的历史过程后，一种最基本的、最起码的认同与信任才从氏族、部落走向国家、民族，直到晚近才最终跨越了肤色和信仰。或许有一天人类会将更多的认同感投射到动物身上。虽然今天我们远没有跨越这一界线，但并非没有这种迹象（一些人对人与动物休戚相关的理性认识，及另一些人对动物的非理性的关怀情感）。信任与认同的局限与人类的能力及谋生手段也密切相关。他不断地扩大自己的认同圈子，化敌为友，也正在于他谋生的手段转化了。贸易使外部落的“敌人”成为一定程度上的合作者，分工的社会更将大家系结在一起。

但是在认同与信任的圈子不断扩展之时，一个源自人性的基本社会事实没有改变。那就是，社会中一个信任系统越大，其成员间的信任感越弱、越单一；一个信任系统越小，其成员间的信任感越强烈、越全面。一个人可以凭借优异的分数进入任何一所大学，可以凭借著名大学的文凭轻而易举地择业，可以凭借黄金走遍全世界的交易所。但是当一个人进入到一场冒险中时，谁是可以信赖的伙伴？当他陷入危难时，谁是他最后的守护者？这种深刻的、全面的信任往往要从一个狭小的、特殊主义的信任系统中得来。

抛开功利上的得失不谈，人还有强烈的情感需求。他渴望与伙伴有密切的交往，渴望一种参与的苦乐。这些也只能在一个规模不大的群体，即库利所说的首属群体（primary group）中实现。小说家米兰·昆德拉说：

> 有人声称要爱人类，而有人反对说，我们只能爱单独的人，也就是说，爱这个或那个人。我赞同第二种观点，并愿意补充一点，对爱适用的对恨也适用。……试试把你的仇恨只集中在抽象的观念上——非正义、盲从、残酷——或

> 者，如果你走得更远，发现人的本质就值得你仇恨，试试去仇恨人类。那个秤盘上的仇恨超过了人的能力，因此人减轻他的忿怒的唯一办法就是把忿怒集中在一个个人身上。①

没有人会以为昆德拉会反对博爱及人道主义，他只是说如果对比的话，最强烈的爱和恨，只能是具体的而不是抽象的。如是，我们也可以说，一切与情感伴随的那种高度的信任感必是针对具体的个人的，必是产生于首属群体及一种特殊主义的信任系统中的。

尽管首属组织、特殊主义信任结构在当代社会中并未丧失掉它的地位与意义，但现代社会毕竟以空前的迅猛之势走向分工。它将每个人带入庞大的系统中。这个庞大的系统的运转也就当然地需要一种与之配套的庞大的信任结构。货币、契约、考试分数这些普遍的准则便开始侵入血缘、乡亲、交情支配的范围。社会学家们自然见微知著。如爱森斯塔特说："社会学创建大师们强烈地感到社会分工组织与权力合法性调节及信任与意义结构的巨大冲突——这一强调或许是古典社会学理论留给我们的最重要的遗产。"②近代的社会分工与以往的信任结构的冲突，实际上也就是普遍主义与特殊主义信任结构的冲突。

这种冲突的根源在于，一方面，特殊主义信任结构——重交情、讲义气，是人类群体赖以存在的重要的条件之一；另一方面，这种品格的本质注定了它要超越规章的束缚，从而破坏人类

---

① 米兰·昆德拉：《玩笑》，作家出版社，1991，第270页。

② Patrons, Clients and Friends, p.21.

社会同样赖以建立的一切制度化的秩序。这种冲突的深刻性则在于两者谁也无法取代谁。“首属群体是人性的摇篮”(库利语),全面的深层的信任(即特殊主义信任)是人性的需求、而普遍主义的准则又是人类走出部落进入更广阔的生存环境的向导。于是,古典社会学大师们留下的这一重大问题的焦点便成为:该如何处理势必共存下去的这两大信任结构的关系。

在转移讨论中心之前,我们再对特殊主义的性质与功能作一点补充。特殊主义的人际关系还是一种社会控制机制。“它减缓特殊主义占主导地位的社会中的冲突。”[①]特殊主义的制度化形式,比如封建时代的保护制,能够起到社会控制的作用,这一点似乎无需论说。就是今天盛行的非制度化的特殊主义也都在完成着社会控制的功能。比如购买紧缺商品,社会只有两大控制机制:普遍主义的(货币至上)与特殊主义的(关系至上)。当前者不能充分实行时,就必由后者来取代或补充。何为“充分”实行?普遍主义是有其法则的,即标准要到位。比如商品凭货币购买,价格还须到位,才是充分实行了普遍主义。价格不到位,便是有这个价无这个货。缺乏弹性的低价格与需求愿望之间的空缺便留给了售货员,供特殊主义去填补,即只卖给朋友熟人。又比如考试分数。北京大学要录取千名学生,最低分数线便应该是报名者中分数排在第一千位的那个人的分数。若分数线定在排名第一千五百位的分数上,出现的“空缺”就使得普遍主义不能充分实现,特殊主义便必来填补,实际上在填补过程中它往往成为主宰。普遍主义标准的空缺可不可以由另一种普遍的手段弥补?比如紧缺商品不提价而凭排队。不行!社会分配

① Patrons, Clients and Friends, p.9.

系统与竞争系统中的标准从来是社会力量决定的。当金钱(一种力量)不能决定一种物品的购买权时,人际关系上的优势(另一种力量)必将出场。拥有这些优势的人们不会容忍缺乏这些优势只善于起早排队的人在资源分配上占了先。并且,内耗少、“成本”小历来是社会选择标准的依据。人们的钱财与人际关系都是有限的,这种竞争可以立见高下。如果真的比起“排队”来必将步步升级,最终造成内耗、冲突等复杂的局面。正是从这些意义上说,在社会资源与权力的分配上,特殊主义是唯一能取代和补充普遍主义的控制系统。普遍主义不存在、不充分的场合,特殊主义必将出场。两种控制都不存在的场合是少见的,那必是混乱无序。

如上所述,普遍主义与特殊主义的关系,不是简单的谁消灭谁的问题,二者各有其社会功能,因此全面地认识它们的关系就不能局限在它们的对立性上。

实际上,很多类型的普遍主义与特殊主义带有一定的相对性。一个民族的理想与精神,在世界范围内,对比人道主义价值观与贵金属类一般媒介物而言,属特殊主义范畴;但对该民族内某一阶级、阶层、职业以至家族的认同性与归属感来说,它就是普遍主义的价值了。多数特殊主义的价值毕竟在一定的范围内具有普遍性,除非缩小到不可替代的母子关系。多数普遍主义的价值亦有其范围之局限。甚至智商标准也带有世界主流文化的印迹和偏颇,而忽视了印第安人、爱斯基摩人以及黑色人种的智力特征。当然,这绝不是说,普遍主义与特殊主义之间没有界线,而只是说,它们未必总是截然对立的。它们的关系远比二分法要复杂。

如果人类或是一个民族中的每个成员只保有一种狭隘的认

同性与归属感，如果一个社会只拥有一个个狭小的信任结构，那自然是可悲的。如是，大规模的分工、合作、交通、交流、效率、发展，都不可能。因此，爱森斯塔特说，“扩展信任，将之与更广阔的工具权力及更广阔的意义结合起来，成为至关重要。”[①]他认为，特殊主义盛行的原因是：（一）缺乏大范围内的责任感，（二）缺乏内部的专业化，（三）着眼于外部扩展，而非内部对固定资源的深层利用。[②] 我则以为，宏观地看，信任系统的扩展依赖于三个条件：（一）内部专业化所驱动的向外扩大交换与交流的趋势。（二）一种提供认同感的意识形态。一个信任系统对下可以维持一个交换系统，对上却又依赖于一种超利益的、形而上精神的辅佐。诸如：图腾保护着部落的信任系统；儒家的“孝道”奠定了中国家庭本位的信任，其世俗化的小传统“义气”又促成了社会中的关系学；民族主义成为民族信任系统的核心；法的观念之牢固与深入又为西方人提供了一种可以依赖的安全系统。信任系统越是扩张，与之匹配的意识形态就越是难于造就。（三）标准及操作手段。既要找到一种严格的尺度，如金钱、分数、法律、契约，又要有一个尺度后面的操作系统，如金融系统、考试系统、法律系统。

伴随着近现代大规模的社会分工，我们需扩展信任系统，但如前所述，特殊主义的价值是永恒的，特殊主义与普遍主义的共存亦是永恒的。因此这两个信任系统的连接、配合、互补，同样成为现代社会中的关键课题。

尽管这两大信任系统的和谐的连接、互补并非易事。但这

---

① Patrons , Clients and Friends, p.32.

② 同上书，p.207—208。

种例证在现代社会生活中仍不胜枚举。美国的政府系统可算作一个例证。多数文官(即所谓职业官僚)是考任的,升迁的根据是政绩的评价。这是典型的普遍主义。但职业官僚系统之上的内阁却是由总统组阁的。虽然总统对内阁成员的提名有待议会根据一些准则予以批准,但在这里起主要作用的是特殊主义。没有普遍主义支配的文官系统,就不会有一大批有能力的人才被选拔出来。而特殊 主义的组阁,又保证了建立在个人友情与默契关系上的内阁具有特殊的活力与效能。普遍主义支配着多数人员、事务,管束监督着特殊主义,但与此同时,它也为特殊主义,为那个蕴育着超常效能的人际资源留下了空间。

或许日本社会为我们提供了普遍主义与特殊主义共存共荣的更出色的例证。在日本社会学家对日本社会结构的概括描述中,特殊主义占有支配的地位,尽管他们并未使用“特殊主义”一词。福武直说:“日本人都集中在寄托自己一生的集团的家族主义结合之中;而对其他的‘机能集团’只停留在保持必要的最低限度联系的水平上。”“英语的 public(公共)一词,包含着 people as a whole(全体人民)和 community as whole(社区整体)的意思。相反,日本的‘公’,是由过去的‘大宅’和‘大家’等意义引申而来。”① 中根千枝对这种结构与特征作了更充分的描述:

> 当日本人向外界作自我介绍时,总是先讲自己是哪个机构的(如 B 出版社的,S 公司的),然后才谈到他是干哪种职业的(如排字工、资料员)。……日本人常以“我家”来称自己的工作单位、所属的组织、办公处或学校;而“以家”、

① 福武直:《日本社会结构》,广东人民出版社,1982,第 46、47 页。

"府上"来称对方的工作单位、组织等。……这些成员在一起,构成了一种独特的社会集团。换句话说,即是"家庭"。[①]……日本人把他所在的单位看作他家庭概念的延伸。……这一概念又体现在一些尽人皆知的口号里,如:"爱公司精神"、"新家族主义"等。……每个单位总是由"自己的人"构成的。他们始终站在朋友一边。倒不一定因为他们这位朋友有理,而仅仅因为他是他们的朋友。……理性和公德都要屈从于人情关系,现代法律和公正舆论也不得不在这种集团的顽抗之下屈服。……这种"外人"与"我们"之别的观念甚而可以发展到极端,把同一社会中的"非我"者不以人相待。[②]

在谈到近代企业与传统组织结构的关系时中根千枝说:

工业化确曾产生了一种新型组织,它的外型结构纵然近似于现代西方社会中的组织结构,然而它并不一定适应内在的结构变化。如日本,传统结构的比重依然很大。……一种很有趣的现象是,现代工业企业之间这种为日本人称作"亲—子关系"的社会关系,在其结构实质上,正是与日本农村中旧式的租佃式的农户关系完全雷同的。[③]

---

① 应说明,这里的"家、家庭、家族"是指类似于家、家庭、家族的单位,而非真实意义的以家族为基础的企业。顺便说及,即使在真实的日本家庭中;也是"人情重于人伦,娶进的媳妇比嫁出的女儿、姐妹重要。"即日本人重组合关系,轻血亲关系。这是日本独特的特殊主义结构。——译者注

② 中根千枝:《日本社会》,天津人民出版社,1982,第3、4、110、19、123、112、20页。

③ 同上书,第8、88页。

中根千枝在评价“普遍主义”法则时说：

> 日本人很重视实在性，并且注重适应情况变化的机变性。但日本人却既未建立、也不相信一般法则。因为一般法则虽然可以适用于任何情况，在本质上是同直接现实性背道而驰的。[①]

以上描述无疑会给人们留下深刻印象：日本是一个特殊主义占支配地位的社会。但想到日本市场经济之成熟与发达，我们又必须承认，那里至少有货币、契约这些普遍主义的媒介与原则充分发挥着职能。日本社会学家痛感日本“一般法则”之缺乏，是因为他们没见到连货币和考分都不能充分起作用的社会。与之对比，我们应惭愧，在特殊主义与普遍主义的制度化方面，我们都落在后面。当代中国社会中既未建立起普遍主义的价值观，特殊主义也远未形成一种规范，两者的协调更谈不到。

对特殊主义的弊病，日本学者尽可以有各种批判，但以为它影响效率，总体而言怕是站不住脚。日本的特殊主义竟然与分工制达到了一种默契，创造了最高的效率。这一事实，应该迫使全世界社会学理论家重新认识普遍主义与特殊主义，及它们之间的种种结合与现代化的关系。

接下来我们简述一下特殊主义与普遍主义在中国社会中的演进。

在传统中国社会中，聚族而居是社会的主要生态方式。故此血缘在人际关系中占有重要地位。又因为血缘的重要特征是

---

① 中根千枝：《日本社会》，天津人民出版社，1982，第128页。

远近不等，因而在庞大的宗族及由这一基本单位所构成的社会中，中国人建立了独特的社会秩序与信任结构，即“差序格局”。何为差序格局？费孝通说：

> 我们儒家最考究的是人伦，伦是什么呢？我的解释就是从自己推出去的和自己发生社会关系的那一群人里所发生的一轮轮波纹的差序。……以己为中心，象石子一般投入水中，和别人所联系成的社会关系……象水的波纹一般，愈推愈远，也愈推愈薄。……伦重在分别，在礼记祭统里所讲的十伦，鬼神、君臣、父子、贵贱、亲疏、爵赏、夫妇、政事、长幼、上下，都是指差等。“不失其伦”是在别父子、远近、亲疏。伦是有差等的次序。……在差序社会里，一切普遍的标准并不发生作用，一定要问清了，对象是谁，和自己什么关系后，才能决定拿出什么标准来。①

即使走出了宗族的圈子进入了大社会，血亲的变种与差序的标准也仍然支配着人际关系。两个人合作的关系往往要借助假亲缘的纽带。拜把子、金兰谱、哥儿们的称谓都是此种用心。而在哥儿们的天地中，宗族中的远近亲疏有别也被移植过来。

我们在前面说过，普遍主义与特殊主义往往是相对的，特殊主义的标准在推行它的小圈子中带有了一定普遍主义的性质，而普遍主义的东西在更大的范围中有时又变成为特殊主义的东西。而差序格局是特殊主义的极端形式，它几乎完全不带有普遍主义的性质。差序中的每一层次，每一层次中的每一标准，都

① 费孝通：《乡土中国》，三联书店，1985，第25、35页。

仅覆盖极少数，甚至只此一人。父母是独一无二的，因此对待父母的态度不能"普遍"到第二人。兄弟似乎在同一层次，然而"长幼"关系又决定了他们的不同。差序格局最充分地体现着"特殊主义"的逻辑，它是特殊主义的极致形式。

然而饶有趣味的是，在古代社会中，中华民族既建立了人类历史中极致的特殊主义，又完成了同期人类历史中最精致的普遍主义系统。这就是创建于隋朝，完善于唐宋，在中国推行了1300余年的科举制。虽然每到王朝末日，腐败之风便摧毁了科举的公正性，但那只是操作这一系统的人之道德败坏所致，就制度而言，经宋代锁院、糊名、誊录制的建立，这一普遍主义系统堪称完善。何炳棣统计了明清两朝初期12,226名进士和3,480名举人的出身，指出，明初近60%、清初近30%的中举者系平民子弟(前三代无功名)。[①]这一数据雄辩地说明了科举制曾经发挥着普遍主义价值系统的作用。相形之下，欧洲社会中类似的普遍主义系统的建立大约落后了1000年。曼海姆说："普鲁士的文凭系统似乎源于威廉一世。军队审判员最先要求考核，1713年法令后下院审判员也要考试。1788年是德国文凭历史中最重要的里程碑。在这一年中皇家普鲁士文告规定了中学结业考试，也将大学入学考试设置在已建立文凭制的中学中。"[②]

尽管中国社会很早就建立起以科举为基础的官僚系统(官

---

① Ping－ti Ho, The ladder of Success in Late Imperial China, Columbia University Press, 1962, p.49.

② Karl Mannheim, Essays on the Sociology of Culture, Routledge & Kegan Paul Ltd. p.113.

场中的很多原则也属普遍主义），但普遍主义一直没有广泛地渗透到中国社会结构之中。原因是值得思考的。

简言之，普遍主义产生于两大系统：官僚式的政治系统与市场系统。中国皇权的早熟很早就造就了官僚组织。经历了察举、征辟、九品中正这些带有特殊主义色彩的选拔方式，最后确定了科举。但与此同时，中国市场的发育却大为迟缓。是行政力量而非广泛的物质交换造就了这个广大的国度。除了科举与官场这一大规模的竞争外，人们生活在宗族、朋友的狭小圈子中。这个社会的基础结构并不需要普遍主义的媒介与标准。

早熟的国家机器所带来的一点点普遍主义与缺乏分工的社会结构及宗族式的生态格局所导致的特殊主义并存着。在两者的相互作用中，正如陆德泉所说："国家低度渗透社会，社会高度渗透国家。在公共领域里，人与人之间的联系主要是根据私人伦理来作为调节的价值观。"[①] 普遍主义帮助着皇权选拔官员、运转国家机器，从而为中国古代社会带来一个高效能的管理与秩序。但是这一点点普遍主义也一直处在特殊主义的渗透与包围中。一个新王朝往往保有更多的普遍主义，而在末代王朝中普遍主义往往几乎被蚕食干净。

近现代中国社会中发生的与普遍主义和特殊主义相关的社会结构上的重大变化是：本世纪初科举制废除了，八十余年来我们尚未建立起文官考试制度；在废除科举同时，社会分工与市场走入了中国社会；在世纪中叶市场被废除；世纪末叶市场又恢复了。

---

① 陆德泉：《关系——当代中国社会的交换形态》，见《社会学与社会调查》，1991，5期。

明天的中国社会将建立什么样的信任系统？现代化的过程未必就是扫除特殊主义，依赖某种占压倒优势的普遍主义的过程。日本的实践已证明了这一点。但是现代化毕竟需要比中国传统社会更多一些普遍主义，至少要有一二个健全的普遍主义系统，这是当代发达国家的情形所证明了的，甚至中国古代社会也证明了。更多一点的普遍主义是一个伟大文明所不可缺少的。

8

经济平等之妄想

人类社会生活中曾经产生的平等追求是十分广泛的——种族平等、男女平等、人人平等;政治权利的平等、经济收入的平等、真理与信仰追求的平等,等等。我们既没有时间去穷究平等追求的方方面面,也没有能力从抽象一般的意义上去讨论平等。本节只限于讨论经济报偿中平等理想的代价。

经济报偿的平等是可能的吗? 是可取的吗? 是公正的吗? 在追求公正的经济收入中人们可能面临哪些选择? ——我们将逐一讨论这些问题。

经济收入与报偿的平等是可能的吗? 不错,这一理想曾指导了一场伟大的社会实践,也正是其巨大代价刺激我们去讨论这一问题。

按需分配是平等理想者的终极目标,它是可能的吗? 首先,我们以为按需分配并不等于平等,它超越了平等的范畴,并且以这种超越,消除了平等与不平等这对问题。但是,即使在持有这一理想的人看来,这一目标的实现也是极为遥远的事情。而作为这一理想之外的世俗人,我们以为不平等的状况与平等的追求贯穿在一切社会生活之中,即使我们调动出自己的全部想象

力，也无法设想这一对问题会从社会生活中消失掉。

按需分配理想的持有者把“按劳分配”看作从极端不平等向平等社会过渡时贯彻的原则。但是，不管这一原则是带有相当可观的平等成分，还是仍保留着不平等的印记，它都不可能在严格的意义上付诸实践的。其原因在于“劳”是难于度量的，因而这一原则不可操作。分配所依据的劳动之多少是须与其社会效益相联系的，但是效率的标准却难于建立。一个经典的例子是：“如果一个钉子工厂的水平评定是根据数量，厂家就会不遗余力地去生产大量的小钉子；而如果以产品重量为准绳，生产就会转向大钉子。”[①] 不要把这个简单的例子看作笑话。不错，也许我们能够在大小钉子间裁定出一个效率标准。但按劳分配的原则不同于市场机制，它要求由一只有形的手去操作。而这少数操作人不可能恰当地为千百万种劳动和亿万种产品制定出效率标准，何况其中还包含原料、技术、工具等无数不断变化的因素。以致“钉子”的问题一定会发生。劳动效益之难于比较的更突出的例证是脑力劳动与体力劳动之比较，我们通常说前者是复杂劳动，它比后者——简单劳动包含了更多的时间积累。但是究竟二者之比值如何，谁也拿不出一个客观的根据。在实践中只能是要么听凭市场上的供求关系去决定，要么人为地主观裁定。客观的按劳分配是不存在的，企图按这一原则追求到更多的平等是不可能的。

平等的追求者既不能通过按需分配，又不能通过按劳分配去实现平等，如果他们坚持要得到平等，就只剩下一条道路：不管“需”与“劳”如何，坚持贯彻收入上的平等。可惜的是，当健全

---

① 转引自《平等与效率》，第71—72页。

的市场机制存在时，收入与消费间不存在障碍；而在市场机制被人为的计划打碎的地方，收入中获得的平等在消费时却难于实现。因为，在这一制度中，商品的价格不随供求关系而起伏，紧缺的商品要么面临排队抢购，要么依靠票证控制。在抢购中眼尖脚快起得早的人买到了东西，实际上是把生产领域中的竞争转移到了消费领域。在生产中限制能干多得，在消费中却允许能干多得。按市场的逻辑，稀缺会使商品增值，因而买到紧缺商品的人实际上意味着收入的增多，平等荡然无存。票证控制同样不能保证消费领域的平等。首先，一个社会没有力量再搞起多种像货币一样严格的票证系统。其次，因为社会操作力量的有限，一方面票证覆盖不住一切紧缺商品，另一方面它覆盖得越广必然漏洞越大。第三，有些紧俏商品的票证不能人人分到，如何分配便又成了问题。于是钻漏洞、找路子揭掉了收入上的平等假象。平等分配的原则只不过是把竞争从生产领域驱赶到消费领域，从挖掘生产力推向挖掘人际关系。

总之，按需分配、按劳分配、平等分配，要么无法实行，要么实行了也仍然是不平等。社会经济生活中的平等从最终意义上说是不可能的。

接下来的问题是：平等是可取的吗？我们刚刚得出上述结论："经济报偿之平等是不可能的"，为什么还要讨论一个不可能存在的东西是否可取呢？这是因为并不是人人都愿意承认平等是不可能的，并不是人人都不受平等乌托邦的诱惑，也并不是每个政治家都放弃了经济平等的社会实践。因而如果我们从理论上论证出，即使平等是可能得到的它也是不足取的，或许可以使人们更清醒地认识到平等追求的得失，放弃不切实际的实验。

首先，要看到收入上一刀切的平等不可取，它刺激不了劳动

者的积极性，因为它违背人的本性。也许我们不能说人生来就喜欢不平等，但是就本性而论，人们不可能希望生活中没有比较和竞争，就像不可能希望一场球赛还未开局就注定是平局的结果一样。好胜之心，人皆有之。人们总是希望表现出自己在某个方面比别人更有才干。经济领域虽是人们的谋生之地，但与其他一切领域一样也是表演场。一个人发了大财后可能以种种方式将其大部分财产捐献给社会，却不会容忍以“平等”来压制他才华与能力的表演。这种表演既表现在他赚钱时，也表现在他行善时。一个贯彻收入平等的社会通常只允许极少数人，即这一理想的设计者去表演，去显示他们的高尚，其他的多数人只能被动地接受，因而这个社会失去动力是必然的。

我们还认为，等价交换刺激不了劳动积极性，因而也是不可取的。在市场经济中流行的是不等价交换。请注意，这里所说的“不等价交换”不带有巧取豪夺的意思，因为我们以为“交换”本身就带有自愿的内涵。作为按劳分配原则的理论基础，等价交换意味着商品间存在着客观的价格比。我们这里并不想深入讨论究竟是否存在着客观的价格比，因为它要耗费大量篇幅，又与我们的论题关系不密切。我们只简要地提出我们对客观价格比的看法：在某些种商品之间或许较易于找到一个客观的价格比值，这也正是这一理论得以产生的根据，但也确实存在着很多种商品或服务，在它们之间很难找到客观的交换比值。即使普遍存在着客观的交换比值，以它作交换和分配的根据也一定刺激不了人们的积极性。因为人们实际上孜孜寻找的是“赚头”，甚至是比常规交易更大的赚头。从这个意义上说，不平等交换才能刺激人。如果把欺骗排除在外的话，赚头的来源是稀缺。一个商人不辞辛苦地把茶叶从农区贩运到牧区，是为了卖出大

价钱。如果他的所得是遵循按劳分配的原则,即他只该获取产地的茶价加上运费,他不是等同于一个运输工了吗?他何苦要费那份心思。一些制造商费尽心机搞出一些新产品,是以为可以刺激或填补一种潜在的需求。如果不是有异乎寻常的、高于"等价交换"的价钱,他老老实实生产传统产品不好吗?当然,人们可以说,是产茶地的茶叶卖不出去了迫使一些人跑到牧区,是传统产品不好卖了迫使一些人发掘新产品。但这也正说明了社会上曾经普遍流行的是"不等价交换"。而一个商人总是努力在"不等价的交换"中避开不利的地位,寻找有利的地位。如果没有了这种"不等价交换"的刺激,茶叶和新产品也可能被运送和开发,但决不会那样迅猛。是不平等的因素刺激人们不断填补着一个社会的需求。平等似乎美好,在这里却绝少作为。

让我们转向一个更为敏感的道德判定问题:平等意味着公正吗?这是个最富争议的问题,因为迄今为止围绕平等问题的每一种理想都不能找到一块"公平"的基石作自己理论的立足之地。

对结局平等的反驳是:它忽略了人与人天赋的差异,忽略了竞争权利的平等与竞争的公正。社会学经典作家杜尔凯姆对此作出了这样的论述:

> 因此需要有一种道德戒律使那些天赋较差的人接受他们自认命该如此的那份较小份额的利益。人们是不是会要求让所有的人分得同等的份额,那些更有用处和功劳的人也不多得?但是如若这样,就须有一种更为强迫的戒律使这些人与平庸无能之辈享受同等待遇。[1]

[1] E. Durkheim, Suicide, The free Rress of Glencoe, 1963, p.251.

平等分配的批判者认为平等的分配压制和剥夺了强者与能人，绝非公正；公正的真正基础是机会的平等，公平的竞争。

但是机会平等的思想也遭到分配平等论者的有力反驳。后者认为，竞争的起点从来都不是平等的，大家从未站在同一条起跑线上。即使我们不去讨论上帝造就的事物，即所谓个人的天赋，但人们后天成长环境的巨大差异也仍然使竞争从一开始就无公正可言。并且，即使我们愿意承认并愿意为天赋及个人的努力所带来的更多成果付出更多的报偿，又怎么可能将这两个因素同少年时期的教育区分开来呢？一个富翁或教授的子女无疑比一个穷汉或文盲的孩子在成长期占了便宜。既然竞争从一开始就是不公正的，为什么不可以在终点时让占先的人作出补偿呢？

由上面的论述可以看出，在公正性上两种理想中的任何一种都不占有绝对优势。那么在社会实践的选择中我们就只能以代价大小作标准。我们显然以为强调机会平等、公平竞争的思想比强调分配平等的思想付出的代价更小，获得的收益更大。并且，虽然这两种理想在公正性上都存有缺陷，但在开发潜力以增大公正性方面，二者并非没有差别。为贯彻机会均等，社会可以努力完善普及教育，使青少年享有受教育的机会、努力使各地的教育条件比较接近，从而为日后的择业和职业中的竞争带来更多的公正性。在这方面，分配平等所能发掘出的“公正潜力”显然要逊色些。

综上所述，说到底，无论从公正的意义上，还是从实践的最终意义上说，平等都是不存在的。人们只能在几种不平等中选择：一种是特权身份带来的不平等；另一种是具有完备规则的市场竞争带来的不平等。后者甚至难于避免地带着前者的“胎

记”，比如家庭教育、遗产继承都限定了竞争的公正性。但两者间毕竟有本质的差别：后者把特权从个人权利的意义上铲除了。在踏上起跑线之前的一切它管不了，但在进入市场竞争后，规则是一视同仁的。我们只能在这两种都将导致出收益不平等的社会结构中选择。企图打碎竞争规则，即使出于追求平等的愿望，带来的只能是向着特权社会的回归。实践上如此，理论上也看不出存在着其他的可能性。

9

男女平等之困惑

评价男女平等，我们却打算从男女不平等说起。这是因为不平等有着更漫长的历史，在绝大多数历史时期它是常态，是主流。不平等的原因、功能、道理都是具有独特价值的借鉴，它可以映照和衬托出“平等”的收获与代价。

男女不平等不外两种类型：女性凌驾于男性之上和男性凌驾于女性之上，即母系社会和父系社会。

关于母系社会的第一个问题是，历史上究竟是否真的存在过这样的社会。正统的观点当然认为母系社会实实在在地存在过。但这观点日益受到强有力的挑战。史蒂文·戈德堡在《父权制的必然性》一书中驳斥了大多数人类学家的这种主张：在人类社会中曾经存在过妇女统治的社会，或是在男女关系中妇女执掌大权的社会。玛格丽特·米德认为，该书引用的资料无瑕可击。[1]

认为母系社会曾经产生并得以维持一段历史时期的两个主

---

① 转引自乔治·吉尔德：《财富与贫困》，上海译文出版社，1985，第208页。

要论据是:(一)妇女曾在生产中发挥着比男子更大的作用,即那时男子狩猎,女子采集,而采集比狩猎更有保障,以及妇女在农业的产生中发挥了作用。妇女因其生产中的作用在社会生活中占据统治地位。(二)那时人类尚未开始定居,氏族不断迁徙游动,男子流动性更大。妇女因承担养育子女与照顾家庭的职责,从而为流动的氏族提供了凝聚中心,因而在氏族中占据了统治地位。

上述第一种解释是难于成立的。首先,考古学并不能为这一说法提供充足的、令人信服的证据。[①] 第二,从逻辑上这一说法亦难成立。如果采集比狩猎更有保障,男子体力更充沛,他们为什么不可能从狩猎转向采集。第三,统治权的获取不会仅仅取决于社会生产中的角色与功能,它有其自身的逻辑。第二种解释似乎含有更多道理,即在维系家庭与氏族的过程中,妇女的性别角色发挥了更大作用,从而使她们一度统治氏族。人类学家马林诺夫斯基在对特罗布里恩德岛上的原始部落的考察中,发现他们不知道生殖的原因、父亲的存在及人类与父亲的联系。"马林诺夫斯基认为——他的论点是很难推翻的——全人类都必定经历过特罗布里恩德岛民现有的那种生活,因为过去无疑有过一个不知道父亲的时代。"[②] 是因为"父亲的不存在",才使母亲的地位上升。虽然强悍男性的代表——舅舅,在母系社会中发挥着重要作用,但他只是辅佐母亲,代替不了母亲的功能。生殖的神秘、种族的繁衍、氏族的维系,都因"父亲的不存在"而凝聚在妇女的性别角

① 正统派提出原始社会的女子墓葬中发现了更多的谷物,证明女子从事采集。我们以为这只能证明谷物在当时的珍贵,不能得出其他结论。

② 转引自罗素:《婚姻革命》,东方出版社,1988,第二章。

色之上，从而有了一段妇女统治的时代。

因为妇女的统治是建立在这样的基础之上的，因此当群婚结束，父亲出现后，昙花一现的母系社会便告终结，从此让位于漫长的父系时代。

男子靠什么获得了性别上的统治地位？正统派的思想也是一以贯之的。他们认为性别在生产中的作用开始转化，遂使男子地位升高。我们以为男子在社会生产中的作用是漫长父系社会中男子社会统治地位的重要来源之一，但那只是第二位，只是后来才愈形重要的。过份强调社会生产中的位置对社会权力与地位的作用是一种狭隘的思想方法所使然的。现实中的社会权力既与生产相关联，又保持其一定的独立性，具有其自身的逻辑。使男子获取了社会统治权的第一因素是战争。罗素说："由于女子不能打仗，所以家庭事业不如男子掌管有效用。"[①] 而对外的战争不可能不影响一个氏族、部落的内部结构。一个对外握有强权的性别群体不会在内部甘心沦为二等角色。罗素还说："父权的发现使人类社会比母系时代更有竞争性，更有能量，更有生气和掠夺性。"[②] 我则以为与之逆向的逻辑更有道理，即人类社会固有的竞争性与掠夺性选择了男子占据统治地位。为什么一定会选择男子？因为男性身体更有力量。托夫勒说，一部人类历史，其中基本的权力资源不外三种：暴力、金钱、知识。[③] 在早期的人类历史中，暴力占据支配的地位，男子更有力量，因此占据了统治权。事情就是这样简单。

---

① 转引自罗素：《婚姻革命》，东方出版社，1988，16 页。

② 同上书，17 页。

③ 阿尔温·托夫勒：《权力的转移》，中央党校出版社，1991。

我们从不轻视社会生产中的位置对人们社会地位的影响。而在自远古至前工业化社会(甚至包括工业化社会)中，力量始终在生产中起着重要作用。因此男子也必然在社会生产中占据优势。

正是因为在前信息社会中，力量是权力争夺(战争是其最显在的形式)与社会生产中的决定性因素，而男子更有力量，因此他获得了社会权力。又因为在权力争夺与社会生产中，力量的作用渐渐让位于智力与知识，因而男子在两性中的优势渐渐失去，女子在两性中的劣势渐渐好转。因而也才可以说“文明史主要是一部父权逐渐减少的记录。”[①] 而这种减少与逆转也正发生在机器取代了体力的伟大工业革命之后。妇女解放的宣言奏响于18世纪末叶的法国大革命之中，妇女解放的大潮勃发在19、20世纪，都是“权力的转移”与“生产力的转移”之大势所酿成的。而在权力基础与生产力基础变更之前，父权制是无可谴责的，它是群体内外残酷竞争的必然结果，是减少内耗增加效率的合作结构。

在父权制的漫长历史中，统治者建立和完善了与之配套的意识形态。铸造性别的这套意识形态是专横而缺乏弹性的。但古代社会中哪一套意识形态又不是这样呢？古代社会缺乏一种分工制的纽带(杜尔凯姆称之为有机纽带)将社会维系在一起。这个社会的维系与凝聚靠的是信仰、习俗的一致性。建立在一致性的基础之上的秩序是得来不易的，必须为之牺牲个性，必须杜绝越轨行为以换得秩序的安全。如果说一切古代意识形态均带有此种专横的特征，对性的渴望与追逐则一向是一切社会秩

① 阿尔温·托夫勒:《权力的转移》，1991，第18页。

序的腐蚀剂。为了维护秩序，性别规范自然就成为了最专横、不可逾越的意识形态。这种意识形态内化在人们心中，造成了性别的社会角色。我们不赞同米德所言“两性人格特征的许多方面极少与性别差异本身有关”，[1] 但确实赞同文化与意识形态的作用在性别差异中起到了相当大的作用。文化的功能之一是成为人类生存的工具，帮助他提供生存的方式和秩序，而不必要每个当事者费尽心思去选择行为方式。古代的性别规范完成着这一功能。那时候的夫妻不会像今天中国的夫妻在家庭事务的分工合作中这样冲突、惶惑、无所适从。当然，也因为这一性别规范的专横无弹性，越轨的事情必然发生。比越轨更多的，是那些个性强悍、才华卓越的女子被扼制在这一刻板规范中。这正是父权制的代价。

古代的中国社会建立了最完备的父权制，现代的中国在智力与知识对权力与生产的决定作用上，在社会物质富裕上都远远落后于发达国家，然而我们的妇女解放、男女平等（当然无法获得真正意义上的平等）却走在了世界的最前列——城市中的男女拥有一致的就业机会，获取同样的工资，农村中的男女获取同样的工分，领导岗位要配备妇女名额，等等。

这种超前的、动用行政力量造就的妇女解放的直接后果是使得家庭关系紊乱。我们说文化的功能之一是为人们提供生活模式，减小他们选择与摸索中的混乱与困顿。而我们的妇女解放运动仅仅将妇女推上了社会，却没有为她们提供家庭中的角

---

① 玛格丽特·米德：《三个原始部落的性别与气质》，浙江人民出版社，1988，266 页。

色模式。家务该由谁来做？中国人失去了社会文化的引导，只好听凭当事者们去摸索、选择、碰撞、磕打。于是家庭矛盾丛生，角色冲突千奇百怪。

即使打碎了旧的性别模式，在新型的社会生产与生活的关系中，积四十余年的实践，人们也应该摸索尝试出家庭生活中新的性别分工。然而我们却没有找到。究其原因，在于一种强大的行政力量，通过扶助弱者压制强者，干扰破坏着家庭中强者与弱者的正常分工。甚至使得弱者误以为自己不弱，强者丧失了应有的自信心。

它首先使中国社会失去了男子汉。在一个正常的社会分配系统中，在体力依然成为生产力基础之组成部分的国情中，一个普通男子应该能比一个普通女子在生产中作出更大贡献，获取更多报偿。但是我们的分配系统贯彻着荒诞的“同工同酬”①的平均主义原则，它帮助妇女补足了她与男子的工资差额。当一个男子拿着同样多的工资回到家中的时候，他失去了他昔日的尊严。又因为他的体力毕竟明显地优于他的妻子，便只好比工资不少于他的妻子干更多的家务。在一个不受行政力量干扰的分配系统中，两个人会有他们明智的选择：强悍的男子出外挣更多的钱，弱小的女子守家作更多的家务。是社会主义对妇女的恩赐，使得中国男子看不到自己的力量，扎进家务中，日益女性化。美国学者吉尔德对国家福利所作的批判是富有启示的，他说：

> 婚姻的解体并不是因为规章决定，而是因为福利水平

---

① 在中国30余年的实践中，“同工同酬”往往沦为男女都应给予工作，完成不同的工作量却拿取同样的报偿。

破坏了父亲在家庭中所起的主要作用和所处的权威地位。他在自己家里不再感到有男子气概。……在福利文化中，金钱变成不是由男子通过辛勤劳动赚来的东西，而是由国家提供给妇女的一种权利。……再没有比日益认识他的妻子和儿女如果没有他能生活得更好更加伤害这些男性的价值了。……从打猎的原始时代起，经过工业革命，一直到现代生活，这种男性的活动范围都是十分明确的，可是现在他已被富于同情心的国家背弃了。①

这种政治推动的妇女解放，也使中国失去了自己的女性。在近四十年的妇女解放运动中，女子从来没有认识到自己的独立价值是什么，相反她只一味跟从政治的指引，以男性的指标作自己解放的标志：作女拖拉机手、女飞行员、女垃圾清洁工、女勘探队员。似乎完成了这些便是妇女解放的获得。实际上恰恰是在这一过程中，男子的价值与特征前所未有地席卷社会。也恰恰是在这一过程中，妇女的价值与特征遭受了最大的沦丧。"解放"就是变成男人，这真是绝大的嘲讽。

正是因为这一解放运动是以扶持弱者、抑制强者为手段的，它把男子赶进了家务，把女子推向了社会，它使强者不敢相信自己的力量，弱者误以为自己不弱，从而破坏了社会的基本分工，瓦解了社会的起码的效率。在日本社会中，一个女子成年后到社会上工作，结婚生育后又返回家中，待孩子成人后她才再度进入社会工作。也就是说，在日本一个男人半个女人就完成了社会生产的现代化，同时又拥有一个整洁、舒适的家庭。而在中

① 吉尔德：《财富与贫困》，173—174 页。

国，夫妻双双走入社会，却并没有完成我们的现代化，夫妻双双下班回家，面对一个肮脏凌乱、失去了分工与秩序的家。

这一解放运动将男子打回家庭，成为主妇，将女子赶向社会，成为强人，从而最终失去了男子的气概与女子的温情，沦落到一种“中性”或曰“无性”的状况中。此种“无性”又将使这个社会变得无色——色彩单一，无情——情感贫乏，无味——趣味枯燥。玛格丽特·米德说：

> 如果一个社会坚持不同年龄群体、阶级、性别群体应该拥有不同的人格标准以便它们在社会系统中各司其职，那么，……社会就会按个体特定阶级、性别、肤色甚至出生日期专断地给其规定穿戴什么样的服饰、遵奉什么样的行为规范、采取什么样的反应定式。尽管这样会妨碍个体天赋才能的充分发挥，却使一个丰富多采的文化的形成成为可能。……而消除男女性别人格间的差异，也许意味着文化复杂性的随即丧失。……这本身就需要文明为之付出高昂的代价。[①]

尽管今天的中国社会又恢复了男女服饰上的多姿多彩，但人格深处性别特征的衰弱，怕是经过一代人的时间都难于复元。

改革开放所带来的市场经济，终于开始结束社会主义的福利及其向妇女恩赐的平等。市场带来的变化之一是女子择业困难了，特别是女性大学毕业生。推行了四十年的事物可以毁于一朝一夕，至少也说明了这种解放与平等从来没有深入人心；它的积极的社会功能实在太少了。或许从一种激进思潮导致的最

---

① 米德：《三个原始部落的性别与气质》，301－302、298、301页。

激进的妇女解放一下子转变到公允地衡量人们的能力才干颇不容易,因而很难说今天市场中的“性别歧视”不带有矫枉过正的性质。又因市场是无形的手,企业有它选择雇员的权利,妇女此番择业上的受挫是严酷而无奈的。并且宏观地看,市场的这种歧视与选择并非没有道理和完全的不明智。一方面我们已经拥有了一支择业大军可供挑选,另一方面,一个年轻女子就业后不久就要面临生儿育女。我们还没有寻找到一种妇女雇员与雇主间工作报偿上的合理的交换模式。退职几年什么待遇呢?复出后原单位有义务接受还是重新谋职?真正的妇女解放不应干扰市场中自由公平的交换,而恰恰应建立在这种公平交换的基础上。以披上了“妇女解放”外衣的不公平交换出场,必然使人们退避三舍。

因为妇女要生儿育女的生理特征将在一定时间里影响她们从事社会性工作,也因为社会上劳动力的过剩,任何一个国家中都有相当数量的女子或终生或一定时间内作家庭妇女。这本是正常的。但是中国妇女回到家中尤其困难,原因便是出来后回去难。她们见过了广阔的社会天地,经历了其中的苦乐,要她们回到斗室中格外困难。其实日本妇女大多有过几进几出的经历,但在那里已经有了模式。一个模式、一样习俗、一种人人都如此的生活方式可以释去当事的个人面临境遇变迁时的痛苦。而我们的社会中还没有这种习俗。因此经历过社会主义的妇女解放,又受到市场挫折的中国妇女将是痛苦的一代。这种心态的失调与精神上的痛苦大约需要一代人的时间去消化。

中国的每个家庭需要重新考虑其角色分工。我们曾经有过的妇女解放运动毕竟没有白白走过。在求学、择业上妇女都有自己的权利。但与此同时,市场也开始摆脱政治恩赐的平等,开

始其无情的选择。每个家庭又要因地制宜：是男人更有社会工作能力还是女人？怎样分工才有最佳综合效益？

每个中国妇女面临着市场经济的崛起、官方恩赐的终结，都要重新为自己定位。再不是以男性的特征作为妇女解放的标志。妇女是人类群体中的一极，她应该把自己的独特的潜力展现出来，她应该找到切合自己的生存、工作、审美方式。为什么养育一个孩子比造一件商品低下，为什么在家庭中不可以兼营一些社会工作，为什么在工业革命的冲击下沦为单纯消费单位的家庭不会因妇女的开发重新成为爱情、生存、工作的共同体。男人们已经走入了现代社会为他们造就的窠臼中，难有生存方式的突破与创新。女子则刚刚跨出传统社会，尚处在现代工作方式的边缘上，充满了选择。她们不仅可望重新为自己定位，其潜力的开发还可能会为21世纪的人类生存方式提供新的选择。

最后，让我们从代价的角度，概括一下这两个历史阶段——漫长的父权制时代和短促的政治化了的男女平等时期——中的得失。

父权制的最大收益在于为性别角色提供了一种模式，使他(她)们免于陷入个体选择的困惑与冲突中，得到一种“安全感”；为社会提供了一种分工合作的秩序，使之免于混乱，进而获得一定的效率。与此同时，父权制的最大代价是压抑个性，不允许一个出类拔萃的女子超越社会对性别角色的规定，从而极大地浪费着女性的才能。如玛格丽特·米德所说：

这种社会的每一个体都获得了一定的安全感，这种安全感既带有绝望的意味，又是和一套固定的角色分不开的，即使如此，这种安全感仍然不失为高度复杂社会对所属成

员的酬答。[1]

“男女平等”时期的最大收益是它普及了一种观念，即女子拥有与男子同样的权利，从而为女子发展潜能提供了机会。但是它迅速走向极端，变追求机会平等为完全的平等，以致造成了一种新型的、更为荒诞的不平等：弱者对于强者的剥夺。又因为这一价值观变追求男女平等为男女一致，从而消灭掉了由异常丰富的两性特征构成的复杂人世，造就了一个单调、苍白、贫乏的社会。它没有细致地为性别角色规定出各自的义务，只好听凭每一对夫妻自己去选择、争执和确认各自的分工，从而导致家庭生活中的无序、混乱与低效。平等并未获得，秩序与效率也丧失了。

什么是真正意义上的妇女解放(或曰女权)？该怎样获得一种不以社会的混乱无序、男子的受剥削为代价的女子的解放？那就是认识到，平等是权利，而不是结果。女子有权利就学、择业、从商、参政，但能否得到某一职位却是公平竞争的结果，而非社会的恩赐。社会竞争的原则应当是一视同仁的，不带有任何意识形态上的偏见的。它对女子的态度应当是“上不封顶”，一个成功的女子可能成为学者、教授、巨商、部长、主席，社会决不施以人为的压制；同时又是“下不保底”的，一个女子没有社会工作的能力与欲望，或是在夫妻分工合作的选择中自愿成为家庭妇女，社会决不施以人为的扶持，保证她获取某种社会职业。我们说，力量、金钱、知识，构成了人类历史不同阶段中的权力与生产力的基础。今天的社会中，尽管知识发挥着越来越大的作用，

① 玛格丽特·米德：《三个原始部落的性别与气质》，302页。

但力量与金钱仍然并非无足轻重。因此在今天的现实中，在平均的意义上女子还难于与男子获得平等的社会权力与地位。但在自身发展、社会参与、成就追求中她与男子享有同样的权利。

我们从父系社会走来，我们面临着改造传统的任务，但决不是简单地全盘否定。因为今天的社会仍是昨天的继续，今天的权力与生产力的基础虽有变迁，并未同过去一刀两断，因而传统的部分内容也仍有其价值。

今天的女子有了更多的权利、机会和选择，但是社会上仍需有一个影响着多数成员的有关家庭中性别角色分工的文化模式。没有文化传统的引导，一切决定于个体的智慧，听凭当事者当下的选择，难免不是负担、困惑、冲突与混乱。怎样在拥有一种社会行为模式的同时对突破了模式的男女保持着宽容，怎样使一种必要的社会行为模式不瓦解于同样必要的宽容之中？这是传统社会未能解决的问题，它往往为了秩序牺牲宽容；这也是今天的社会并未圆满处理的问题，它往往为了个人选择牺牲了文化范式。这一深刻的矛盾与挑战其实贯穿在个人与社会的一切关系中。

10

伦理的诸种得失

如第六节所述，冲突是一切团体生活、社会生活中内耗的根源之一。而同时冲突又是源自人的本性，是大自然的法则——物竞天择——在一切生物体身上的体现。因而要使团体生活成为可能就必须借助种种手段抑制贪欲以缓和冲突，伦理道德正是克服贪欲的最佳手段。如梯利所说："道德是个人利益冲突的产物。……如果人们在生活中毫无冲突，也就不需要任何道德规范了。"①

欲望是一切生物的本能。尽管人类把某些动物视为贪婪的象征，其实一切动物的贪欲都是有限的，其生理条件为其贪欲设下了天然的限定：它在饱暖之后心满意足。人类则不然，它所创造出的不会腐烂可以贮藏的身外财富使它突破了生理机制对欲望的限定，从而在贪欲上超越了一切生物。环顾周围的生物世界，人类不是唯一过着社会生活的动物。蜜蜂、蚂蚁、大雁都建立了井然有秩的"社会"。但仍然是靠着生理机制——享有不同的器官，才使蜜蜂们分别扮演着工蜂、雄蜂、蜂王的角色，永不混

① 梯利：《伦理学概论》，人民大学出版社，1987，第176—177页。

淆，永无僭越。人类却因缺乏这样一种生理特征将其固定在某一身份、地位、角色上面，而必须依靠一种后天的、人为的、社会的、文化的力量来抑制贪欲，管束自我，使人们安于各自的地位。所谓扬善(利他)抑恶(损人利己)、君君臣臣、父父子子、天地君亲师、“把凯撒的给凯撒，把上帝的给上帝”、权利义务、以至“毫不利己，专门利人”、“为人民服务”，都是造就和加强着社会秩序的某种伦理。

尽管当事者服膺一种伦理未必意识到了其社会功能，但一切伦理都无例外地以抑制人的某些本性而使社会生活成为可能。伦理的功能是巨大的。从与动物有别的意义上可以说，有了伦理人类才成其为人类。所以康德如此抬高伦理，“在我的头上浩瀚的星空，道德律令在我心中。”

伦理是必不可少的，伦理造就了人类，但伦理的代价也是巨大的。

赫胥黎这样谈论古代伦理的目标和方式：

> 不论是印度还是希腊的古代贤人，在获得这种善的概念后，放眼世界，特别是面对着人类的生活，就会像我们一样发现要使进化的进程与公正和善的伦理观念相协调，即使是最初步的要求也是难以达到的。……仅仅用肉体的苦行并不能绝除食欲与情欲；还必须从根本上下手，并且通过稳步培养同它们相对立的心理习性；通过博爱；通过以德报怨；通过谦恭；通过戒除邪念；总之，通过完全放弃那种作为宇宙过程的本质的“自行其是”来克服它们。[1]

① 赫胥黎：《进化论与伦理学》，科学出版社，1971，第40、48页。

伦理能抑制人类的贪欲，却也会扼杀他们的生气。赫胥黎为我们揭示出古代东西方最优秀的两个民族，在以宗教和伦理消除原始野性的过程中发生的惊心动魄的变化：

> 吠陀与荷马的史诗在我们面前展现出一个丰富而生气勃勃的世界，充满着欢乐与战斗精神的人们，
>
> 永远带着快乐，
>
> 欢迎雷霆与阳光……
>
> 这些人们在激动时血气旺盛，他们敢与神灵争高低。几个世纪过去了，在文明影响之下他们的子孙"蒙上了惨白的一层思虑的病容"，成为坦率的厌世者，至多也不过是一些假装的乐观派。尚武世家的勇气可能像先前那样严格地受到考验，或是更加严格了，但危害他们的却是他们自己。英雄成了僧侣。活跃的人变成了最安静的人，他们的最大抱负是成为神圣理性的被动工具。在台伯河流域，像在恒河流域一样，伦理学者承认宇宙对他是太强有力了；通过苦行锻炼摧毁了束缚他的宇宙镣链之后，他就在完全解脱中去寻求超度了。[①]

在自吠陀、荷马时代（公元前十世纪左右）以后的二十多个世纪中，从事经济活动以图赚钱的行为和动机始终遭到一切宗教、伦理的反对，[②] 足见伦理曾经以扼制生机为代价驯化着人类的野性和贪欲。

在伦理的重压下，人类不仅可能失去其生气，而且可能会扭

---

① 赫胥黎：《进化论与伦理学》，科学出版社，1971，第 54 页。

② 参阅马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，三联书店，1987；《世界经济通史》，上海译文出版社，1981。

曲其人格。神经病就是典型的例证。弗洛伊德对此作出了开创性研究。他认为超我(即社会道德)与本我(即人的本性)的剧烈冲突和失调是神经病发作的最主要原因。早年追随过弗洛伊德的心理学家弗罗姆透彻地阐发了这一思想,他说:

> 心理健康与精神病问题,是与道德问题不可分割地联系在一起的。我们可以说,每种精神病都体现了某一道德问题。成熟性和整个人格完整性方面的失败,在人本主义伦理学的意义上,是一种道德上的失败。在某种更为具体的意义上,许多精神病都是道德上的问题,精神病症都是由于道德冲突未得到解决而引起的。①

为什么动物没有这么多神经病,怕是不得不归结为文明的代价。当然我们决非要重弹卢梭返回史前时代的老调,而是呼吁正视这种代价。

比神经病更有过之的是,伦理失调还是人们自我毁灭的重要原因。中国的传统道德和社会规范可以概称为一个字"礼",而中国的传统社会就是一个"礼治"的社会。明清之际的思想家王夫之曾发出这样的概叹:"人死于法犹有人怜,死于礼其谁怜之。"的确,礼教曾吞噬了多少善男信女的性命,更有多少忠臣烈女自愿地成为礼教的殉葬品。

对自杀与伦理道德之关系作出最独到研究的是社会学家杜尔凯姆。杜尔凯姆认为自杀率是维系个体的社会纽带(即一种广义上的道德)调节不当的标志。他把自杀划分为利他型、利己型、混乱型三种类型。利他型自杀产生于过分地屈从于一种社

---

① 弗罗姆:《寻找自我》,工人出版社,1988,第291页。

会目标和意义。在“利他主义”的情形中，个人“过分地结合”[①]在社会中，“自我不再是自主的，行为的目标在身外，是他所从属的那个组织的目标。”[②] “似乎为了宗教伦理和政治信仰牺牲了自己”[③] 当当事者痛感其自我被“社会意义”扼杀时，就走上了自杀道路。利己型自杀产生于“过分的个性化”。[④] 杜氏认为，社会的人“必须以一个他为之服务的社会为生活前提，……他需要一个超越他的行为的目标”，[⑤] 需要一种高于狭隘一己的生活意义。比如家庭子女之于母亲，冥冥天国之于信徒，保卫国家之于战士。西方近代个人主义伦理的发展，使个人与家庭、宗教、社会脱离，以致使人们感到“失去了目标”[⑥]，个人变成了“自己都无法理解的东西，他无力避开那个恼人的问题：为了什么”。[⑦] 弗罗姆从另一角度补充着杜尔凯姆的观点：

> 由于人失去了他在一个封闭社会中的固定地位，所以也失去了生活意义。其结果是他对自己和生活的目的产生了怀疑。他自由了，但这也意味着：他是孤独的，他被隔离了，他受到来自各方面的威胁，……他被一种个人无可救药、一无所有的感觉所笼罩。[⑧]

---

① Durkheim: Suicide, A Study in Sociology, the Free Press of Clencoe, 1963, p.217.

② 同上书，p.221。

③ 同上书，p.294—285。

④ 同上书，213 页。

⑤ 同上书，285、287 页。

⑥ 同上书，212 页。

⑦ 同上书，207 页。

⑧ 弗罗姆：《逃避自由》，工人出版社，1987，第 87 页。

杜氏认为，严酷的利他伦理和过于松弛的个人主义伦理分别导致了军营中的士兵和新教徒的高自杀率，但失去伦理或伦理上的混乱更会助长自杀，因为混乱使社会成员失去了规范，增添了格外的痛苦。杜氏总结他的自杀研究，提出三个命题：(1)社会的人需要一个高于个人的社会目标。(2)对这个目标所负的义务必须不至于使他失去自主性。(3)他的欲望、热情要受限定，限定又不可过分。一言以蔽之，伦理要松紧适度。

如上所述，生机的丧失、人格的扭曲、神经病、自杀，都说明了一种伦理行之于社会带来的副作用。而这些还不是伦理实践中的最大代价，因为即使它没有追求到完满的人格至少也没有背离道德。伦理是为着追求一种有道德的社会生活而建立的，而它的某些实践恰恰造成了不道德，这才是最大的嘲讽。

道德极易被恶人利用以售其奸。中世纪的罗马教廷利用信徒的虔诚心理聚敛了大量财富，过着不道德的腐化生活。再者，道德也极易被权势者利用剥夺个人的自主性和自主权，使其听凭“理想主义领袖”的摆布。“大公无私”不是一种很高的道德境界吗？恰恰是在这一口号下导演了大跃进时期的“一平二调”。为什么伦理会成为错误政策或恶行的敲门砖和开路石，正如苏联作家普里什文说：“真正的恶行是跛足的，永远要用美德拐杖行路。”正是因为道德特有的感召力，使得一切不合常理的行为都要借重于它。有人(包括骗子)要利用道德不足为奇，值得深省的是道德为什么会轻易被利用，怎样防范它被利用。首先应认识到，道德是习俗，是舆论。每个人都可以对目睹的行为作出褒贬，社会上没有至高的道德判定者，至高的判定只是每个人自己的良心。特别是世俗社会的掌权者最不宜充当道德的推行者和判定者的角色，因为他的权力给了他最大的变相利用的机会。

如果社会上一定要有一些较具权威的道德判定者，那也最好是由远离政治、经济权力的人们承担。涉足经济权力的中世纪天主教会因之而失败，远离一切世俗权的当代西方教会因之而具有了一定道德地位，近代的学者们也因此才提出所谓“政教分离”。要防止道德被人利用更重要的是保证个人的基本利益和基本权利。即使是一种最高的道德也不可用来侵害个人的基本权利。并且，其实正是对他人权利的承认构成了道德的核心。愿意牺牲个人的基本利益帮助他人、报效社会，是一个人的自由和美德，但没有人有权力强求他这样。强求下的行动无道德可言，强制推行一种道德的社会恰恰是缺乏道德的社会。奥肯对“利己”的辩护不无道理：

> 我还没有找到一种反对自我利益的信念，来作经济体的组织原则。首先，利己主义对于盲目忠诚某一领导人或国家所造成的更大危险是一种自卫。第二，当制度有利于个人并扩大了个人利益的范围时，自我利益便由一种进步的利己主义构成，这种利己主义产生出对家庭、社区以及国家的忠诚。第三，历史的镜鉴告诫我们，对个人利益倾向的竭力压制——在高贵如修道院中或低劣如法西斯专政之下——也曾经严重地限制了个人权利。[①]

与少数人利用道德侵犯人权相比，更大的悲剧是当道德成为一切社会行为、社会生活的尺度——即所谓以礼义道德治天下——时，便造成社会生活中普遍流行的虚伪不实。

道德不应该成为一切社会行为的尺度。的确，道德上无劣

---

① 阿瑟·奥肯：《平等与效率》，华夏出版社，1987，第 43 页。

迹可以作为某些职务录用、升迁的基本前提，但道德高下不可作为该职务的决定性标准，尤其不能成其为唯一的标准。当道德上无劣迹成为择人的前提时，会使人们更加检点；而当道德成了决定性因素时，反倒会使人们变得虚伪。因为道德的本质是无私的。能使道德保持纯洁无瑕的一个必要条件也在于无法以道德为手段谋取利益。若道德可以使人获得地位、荣誉，在功利滔滔的社会中它马上就会变成攫取私利的工具。当道德目标上出现了此种悖论，行为必然是道貌岸然、虚伪不实。

道德不可以成为一切社会行为的尺度的第二个原因在于道德的确度量不了万千社会活动。梯利说：

> 道德规范并不涉及所有行为。人生及其理想要比道德及道德的目标更为宽广和丰富。没有道德人类不可能达到它的目的，道德是一个绝对必要的条件，但仅仅道德的满足并不能实现人类的希望。①

比如效率、富裕、智慧、文化积累这些目标都不能靠道德手段去获得，而要靠市场规范和文化考核评价标准去保证和刺激。甚至公平、正义只靠道德也是得不到的，要靠道德与法律共同谋求。以道德治天下必然使其它的标准（法律、经济、文化）瓦解或萎缩，不但达不到天下大治，相反必是虚伪盛行。

伦理之功过，道德之适度与失当，是人类过去、今日和未来面临着的永恒课题。一百年前的哲人为我们留下了如下箴言，一百年来的人类实践更令我们感到伦理抉择的艰难与重要：

> 如果没有从被宇宙过程操纵的我们祖先那里遗传下来

---

① 弗兰克·梯利：《伦理学概论》，人民大学出版社，第183页。

的天性，我们将束手无策；一个否定这种天性的社会，必然要从外部遭到毁灭。如果这种天性过多，我们将更是束手无策；一个被这种天性统治的社会，必然要从内部遭到毁灭。

每一个降生到世界上的人都有天赋需要，就是去发现一种“自行其是”和“自我束缚”之间适合于他的气质和环境条件的中庸之道，这种需要就是人生这个戏剧中的动因。这一戏剧的永恒悲剧性的方面在于：摆在我们面前的是这样一种性质的问题，它的本质是我们难于完全了解的，而且对于它的即或仅仅是接近于正确的解答，也很少出现，直到那个严峻的批评家，即人们的长期经验，有了充分的理由，对我们业已犯下的无法弥补的错误发出其幽默的嘲讽。[①]

① 赫胥黎：《进化论与伦理学》，科学出版社，1971，第 IV 页。

11

标准之缺憾

标准是社会生活中不可缺少的东西。概言之,社会生活中的政治、经济、法律、文化、艺术领域中无一不建立起种种标准。权力之继替,利益之分割,功过之奖惩,人才之选拔,智力之考核,艺术品之鉴赏,在多数场合都凭借某种标准。所谓"没有规矩不成方圆",标准使一些观念可以操作,从而为团体生活带来秩序。人类生活中充斥着任意性,这种任意性或则引起冲突,或则降低效率。标准的建立就是为了克服团体生活中无标准下的任意性,以此减少冲突,提高效率。因此标准必须明确、易于判断,难于被人们任意解释。一个有道德的智者有时能比刻板无弹性的标准做出更适宜的判断。但谁也不能保证占据权力位置上的一定是有道德的人,谁都会理解智者也有不明智的时候。一个健全的标准保证的是更大概率上的合理。

大概不会有人否认社会生活中标准的必要性,但是人们对各种标准的片面性、局限性和代价性的认识,还是远不充分的。而只有当我们深刻地批判和认识了古今一切社会标准的巨大代价和局限,才能使标准覆盖合理性之概率大为扩展。社会科学家喜欢说,社会现象远比自然现象更为复杂。作为标准问题的

研究者我们格外感到没有资格这样说。自然与社会都复杂到了人类的智慧难以穷究其奥秘的地步，而两者间的巨大差异又使我们难以找到一个标准去量化地比较谁更复杂。社会现象的特征在于人的主观因素（个人的观念、感情、利益）渗透到其中，使每个实践者面对无数活生生的对象和对手。完善标准的困境也即在此。效益，是标准追求的目标，而这一目标却要受到人们私利的制约——这一标准必须判然有别，以至不被人曲解、利用、钻空子。人类能找到的最判然有别的特征（如男女之分、长幼之别）未必在选择某种人才、追求某种效益时具有潜能；而选拔人才追求效益的某些良好构想又未必能找到一种严格的操作标准，不被歪曲，不被利用，不引起冲突地在社会上推行。一切已有和现存的标准，不管人们怎样称赞其合理，其实大多是两难中的产物，远远未臻完善之境。下面我们将从王位继承（及家族中的长子继承）、巫师、普选权、法律、脑体劳动报酬比例、艺术鉴赏、智力测试等标准一一说起。

王位继承　在中国和世界古代历史上，长子继承制都是王位继替的主要方式之一。这种标准的弊端是显然的，它甚至排除了在最小范围（几个亲兄弟之间）内的择优，而不问强弱智愚把长子推上王位。但这种方式也有其不得已之处，就是难于找到一种择优方式，使诸兄弟不搞阴谋，公平竞争，对结果口服心服。历史上有很多君主不愿受长子制束缚，结果每每是兄弟阋墙，父子反目，甚至酿成宫廷喋血的悲剧。如果挑明王位择优制，那么可以断言，王子们从幼年起就将开始明争暗斗。正是在这种血的代价中，建立起了长子继承的祖法。长子继承制集中地说明了当一种标准通常致力的两个目标——择优与减少冲突——发生剧烈冲突时人们最终抛弃了择优，以一种天然的、完全

没有攀比性的标准保证王权在平安中交接。对此我们在后面章节中还要深入论述。家族中的长子继承制与王位上的长子继承出于同一道理。它说明了在古代,社会的安定常常以牺牲择优和效益去换得。

巫师 在现代人的眼中,巫师、巫婆是异常古怪的人物。他们的古怪不仅表现在呼风唤雨、祈神祛病的招式咒语上,甚至表现在他(她)们异常的像貌上。但人们多不知晓,这种古怪的像貌竟是他成为巫师的条件和资格,或曰择巫之标准之一。如马林诺夫斯基说:“巫术的超自然性在这里表现于法师的反常性格。残废、半癫、驼背、白痴、双生、神经衰弱、同性恋、性欲反常等人物,常是因为他们性格的不健全而获得法师的资格。”① 任何一个古代社会都不会供养过多的人扮演巫师的角色。像貌古怪特异的人使他人无法比肩,从而在巫师角色的争夺中筛选掉了像貌正常者。在这里同王位继承一样,天然的生理特征(前者是唯一,后者属罕见)成了选择的标准。与王位标准不同的是长子制付出了代价:牺牲了智能上的选择,削弱了王者的潜能。而巫师像貌的残缺却增加了他的神秘性,赋予他特殊的魅力。巫师及其标准都是奇异的现象。

普选权 与古代王权相对应的是产生于近代西方的普选权。王位继承的标准是国王之长子的身份,只有一个人符合这个标准;普选权的标准是人头,它赋予每个成年人这种权利。尽管与长子继承制相比,普选权具有无可比拟的进步性,尽管争取普选权的进步人士将之视为神圣,我们从西方普选的运作中仍

---

① 马林诺夫斯基:《文化论》,中国民间文艺出版社,1987,第62—63页。

然可以看到这种以人头为标准的不足之处。

首先，普选权是无偿获得的，又是人人都具有的，因此很多选民并不珍惜它，所以才有滥用甚至出卖选票的现象。其次，选民的教育程度、参与能力、信息掌握都相差悬殊，一位深思熟虑的思想家的赞成票会被一位轻率的文盲的否定票抵消。普选权不给儿童，但对任何一个成人都不曾稍稍测试一下其能力以确定其资格。以至斯图亚特·穆勒曾主张选举范围应随选民成就大小、智力高低而有所区别。

显然，普选权以智力意义上的公平(即智者应有大一些的权利)为代价，换得了人格意义上的平等。普选权的辩护者认为它是体现了人的尊严的、天赋的基本权利。我们以为这是一种超越理性的价值判断，我们无意在这一层次上讨论这一问题，而是认为，理性地看普选虽不是理想的方式，却是目前可能找到的较好方式。其原因在于，目前人类还找不到一个简易、客观、少代价的能力测试标准，以此不等量地分配基本参与权。如奥肯所说：

> 倘若在年龄之外再附加别的选举资格条件，政府官员就会趁机夺走不少人的投票权。即便由不偏不倚的神明安排一次文化考试来测定各人的能力的幻想很诱人，但它一落到官僚机构手里就很难忍受了。广泛和平等的长处就在于它们明确，它们客观，因而不易被滥用。自由主义者所以拥护，绝不是因为他喜欢平等，他热切地向往的是一个有限的政府，其权限被明晰的、客观的原则所界定。对于他来说，权利就是指赋予独立于政府之外的个人的权利。[1]

---

① 奥肯：《平等与效率》，四川人民出版社，1986，第14页。以上关于普选权的论述极大地得益于这本书。

普选权虽然与长子继承权在意趣上背道而驰，但两者在标准选择上都陷入了困境，都找不到一个适宜的人为标准，而不得不捡起了一些自然特征充任标准。而后者找到的是人头加一定的年龄。这一标准的收获是：它有效地阻挡了少数有权者对他人权利的剥夺；而其代价是：少数杰出人物的意见可能被选民中的多数庸人击败。但这是现实中无法避开的代价，是权衡诸害取其轻。

法律 法律没有道德那样宽泛，但远比道德严格、精确、明晰。法律体现于条文，条文就是准则，关于权利、义务、行为界限的标准。法律要靠一支庞大的法官和律师群体来运作。这一群体，特别是后者，似乎表现出现代社会生活中人才和智慧的浪费。这本身就说明了社会生活中区分善恶、维护正义的艰难，同时也说明了社会生活中最严格定义的标准在操作中也是有歧义的。

法律的基本职能是捍卫公民的权利。但这是一柄双刃剑。一方面它使好人学会维护自己的权益，另一方面也使惩办罪犯变得艰难，因为罪犯也学会了利用法律。现代西方社会中的高级罪犯把他们的相当精力用在利用法律上面。特别是当一些黑社会成员结成一种严格的帮派关系时，头子给爪牙的厚利，让爪牙代头子杀人越货，替头子扬威受过，尽管头子无恶不作，却落不下任何犯罪的证据——因而警方无法制裁这些黑帮头目。反映在影视中，一些警察常常有意借自卫之机击毙要犯，不然几乎无法惩治他们。在没有健全的法律的地方，遇到一个好的统治者倒可能在罪犯证据不足时制裁他。但只要这个统治者向前跨越一步，就会发生无故抄家、批斗等一系列侵犯人权的举动。两相比较，毕竟是有条文，有法规，有准则，使执法者的权力有所限

定为好。虽然这样在打击罪犯上效率不如执法者不受约束，但公民保证了自己的权利不受侵害。

这样法律以高昂的代价——大量大才（法官、律师）的支出和新型黑社会借法律而存在——换得了公民基本权利的保证。

经济 我国近年经济改革中脑体收入的比例始终是一个令人困惑的问题，而后出现的脑体倒挂更引起脑力劳动者的不满。为什么会出现这种混乱？为什么找不到一个恰当的标准？

马克思的经济学理论指出，产品的价值是由它的社会必要劳动量决定的，劳动分为简单劳动与复杂劳动，前者意味着形成它的全部社会必要劳动量小，后者意味着必要劳动量大。而这一理论的前提是两者具有本质意义上的可比性。然而由于拿不出一种可操作的标准，因而无法确定脑体收入的比值。

我们认为脑体劳动的质是不同的，从本质意义上不具有可比性，所以才在计划经济的分配中引起争议、令人困惑。在实际经济生活中，其可比处不是两种劳动本身，而是作为商品的社会需求程度，即(1)短缺程度，(2)对生活的必要程度，(3)满足虚荣心的程度。这实际上是购买者的心理尺度，即一种社会性的主观尺度，而非物质或劳动本身的客观尺度。所以它在市场上有了价格。

其他不同质的活动中有没有人为地定出的比值呢？有。比如田径比赛中十项全能的分数标准。但这种规定绝对称不上客观，运动本身并未向我们提供换算的根据。毕竟人们为十项全能比赛规定了换算尺度。脑体劳动中之所难于产生一个人为规定的而又能被众人接受的交换尺度，在于：(1)脑体质别比跑、

跳、掷的质别更大;(2)脑体说法本身就人为地将问题简单化了,实际人们劳动中的分工太多太细;(3)因为世上已有了市场标准,(即使一个地区中还没有),人为制定的标准就更难形成和被欣然赞同了。

市场为脑体劳动报酬提供了一个可以更广泛推行的操作标准,并导致较小的不满和冲突。当然,市场的标准远非完满,其代价仍是巨大的。市场的本质就是大众口味,市场上大众口味支配一切:在市场上更受青睐的是爱迪生,不是爱因斯坦;是工程师不是中学教师;是流行歌曲不是贝多芬。我在其他文章中说过,知识人可分为"鱼"与"水"两类。前者如工程师、外科医生,后者如基础理论研究者、教师。前者(鱼)要靠后者(水)养育,但只有"鱼"能进入市场,市场不要"水"。于是人类不得不在市场之外建立起学术的标准,以维护人类思想和文化的尊严,不使其受到亵渎和冷落,并寻找财源使学者得以体面地生活。于是教育,特别是基础教育,仍是国家不可推卸的职责。

艺术 见到这一小节的题目"艺术",有些人大约会问:艺术有标准可言吗?其实对其他领域中的标准人们也是有所疑惑的。"王侯将相宁有种乎"显示出古人对王侯标准的蔑视。事物本身未必对其标准给予足够的支持,是社会生活的需要使人们为各种事物定出了标准。并且这种需求的迫切使人们不顾标准建立的困难性。标准带来的便利使人们甘愿忍受与它共生的代价。对艺术标准的慨叹不过是以为艺术更属见仁见智的事物,对它的评判带有更大的主观色彩。但艺术成为了社会活动也就逃避不掉其他领域中的难题。一个艺术馆接受哪些美术展品,无例外地遭遇到寻找标准问题。而每一种标准都必有其利弊得失。一个艺术馆的标准过于严格刻板,会将一些背离主流文化

的流派拒之门外,这在艺术史上是屡见不鲜的;一个艺术馆的标准过于宽松,弹性太大,又会使一些“皇帝的新衣”(欺世盗名的作品)登堂入室。当今很多西方艺术馆并非看不到后一现象,而是宁肯付出这样的代价也不愿放弃兼容的标准,扼杀掉新的探索。这种两难虽典型地发生在艺术领域,但在社会其他领域中也并不少见。

考试 考试是社会生活中最常见的一种人为制定的严格标准。很少有人认为某种考试制度是完满的,但人们可以想见到,如果没有考试,社会将混乱到何种程度。因此人们一方面承受着制度的不完满所带来的代价,另一方面努力使之更合理。

首先考试难于避免偶然性。这种偶然性既表现在考生的临场状态上,又反映在考题的信度上。但是无论考生怎样复习,考题怎样推敲,考试只能保证较大概率上的成功。

在不同考试方式的比较中又会看到,它们总是各有利弊互见短长的。比如“论文式的考试”(如作文考试和习题演算)与“客观的考试”(如多重选择、正误测验、填充测验)。前者似乎更具深度,可测验表达能力、演算能力,可判断中间过程。但其缺点有二:一是题目必然较少,在反映该课程全面知识上不足;二是判分上受到主观因素的极大影响。一个判分人在不同时间、不同心情下的判分,二个判分人对同一试卷的判分,都会相差很大。实验显示,一份高考试卷在不同判卷人手中会差上十几分,一套试卷(6门)在不同人手中会差上三十多分。这种差距足以使一个该上重点院校的人上不成重点,一个该录取入大学的人落榜。“客观的考试”的优点是选题多、覆盖面宽,评分客观;缺点是“用以测量论文式测验所要测量的较高级的识别力,虽非不

可能,却也是困难的。"[1] 任何一种考试方式都会导致一种与之相应的"考试学"(指应付考试的计谋策略)的繁荣。与论文式考试相应的是考前猜题,与客观式考试相应的是考试时猜答案。当今大规模考试的方式趋向于采用"客观型考试"方式,其原因在于在测量较高级的能力上它毕竟可以发展,而论文式考试在判分的统一性上几乎不可能有什么作为。

心理学家们精心制定的另一套测试标准——智商测定,同样避免不掉局限性。为了使测验摆脱后天的文化经验的影响,集中测验先天的智力,题目从文字变为符号,又变为图形,但批判者认为,每一种方式都不能完全摆脱文化背景的影响。不同的种族,不同地域的人适应不同形式和内容的试题,要精确地比较不同地域、不同种族的人们的智商,极为困难。

综上所述,政治、经济、法律、文化领域中的标准都不是完满的,其操作和实践都带来了"代价问题"。我们揭示其局限决不是要立即抛弃它们;那样,我们甚至得不到今天的效率、公正和秩序。如同考试和智商测定的挑剔者并不彻底否定它们一样,这一领域中的至理名言是:拿出一个更好的来。我们揭示其局限性的全部旨趣也即在遵循一种标准的同时清醒地认识其代价,努力发展、健全它。不破不立在此没有立足之地,不立不破才是标准领域的法则。

---

① 索里:《教育心理学》,人民教育出版社,1983,第535页。

12

分工与专业化

在第5节中我们论述了合作。在社会生活中多数合作并非同质工作的迭加，而是异质工作的有机结合，即建立在分工基础上的合作。分工无疑带来了巨大的效益，但是日趋细密的分工及日益狭窄的专业化也越来越引起人们的担忧。

近代学者中最先对分工作出专门研究的是英国古典经济学家亚当·斯密。斯密在其《国富论》的首章中论述了分工。他说："在劳动生产力上的最大增进，以及运用劳动时所表现的更大熟练、技巧和判断力，看起来都是分工的结果。"比如扣针的制造现分为十八种操作。一个人兼任全部程序，一天也许一枚也造不出；若十人分工合作，则每人平均日做4800枚。分工增产的原因是：工人熟练程度的增进，从一工种转移到他工种时间的节约，及分工所促成的机械的应用。而分工的原由是相互交换，比如善作弓矢者发现自己捕猎尚不如以弓矢同猎人交换。[①]

但是在称道分工带来巨大效益的同时，这位18世纪的思想

① 亚当·斯密：《国富论》，中华书局，1936，第一章。

家也敏锐地观察到：

> 他的呆板的、单调的生活自然损害了他的进取精神……甚至破坏了他的活力，使他除了从事他所会的那种局部工作以外，不能精力充沛地持久地使用自己的力量。因此，他在自己的专业职业中的技能是靠牺牲他的智力的、社会的和军事的德性而取得的。但是，在每一个工业文明的社会中，这是劳动贫民即广大人民群众必然陷入的境地。①

斯密始料不及的是，二百年后不仅“劳动贫民、人民大众”陷入其中，而且整个社会——它的管理者、科学家、学者——均未能幸免。

步斯密后尘，众多的思想家从人道主义的立场抨击分工制导致的劳动状况。

马克思说：“某种智力上和身体上的畸形化，甚至同整个社会的分工也是分不开的。”他引用一位著作者的话：“对劳动的分割就是对民众的谋杀。”②

萨特在其《辩证理性批判》中说：“在采用半自动化机器不久，研究表明：……女工梦中拥抱的是她手中的机器。”③

托夫勒在引用了美国汽车大王福特的话“我们发现，有670种可以由缺腿的男人干，有2637种可以由一条腿的人去干，有两种可由没有胳膊的男人干，有715种可由一条胳膊的男工和十名男瞎子来干”后，作出这样的结论：“专业化的工作不需要一

---

① 亚当·斯密：《国富论》，中华书局，1936，第5篇第1章第2节。

② 马克思：《资本论》，人民出版社，1975，第一卷，第402页。

③ 转引自马尔库塞：《单向度的人》，上海译文出版社，1989，第26页。

个全人，而只要人的一个肢体或器官。再也没有比这更生动的证据，说明过度的专业化把人如此残忍地当牛当马了！”①

上述三位论者对分工的抨击都集中在微观的层面，即分工对个人全面人格的毁伤之上，而忽略了该问题的宏观层面——分工与专业化总体效益上的得失。于是世人往往以为分工只是使个人受了折磨，社会总体效益是不成问题。而其实这一认识是颇成问题的，分工的代价决不仅仅是个人。

如上所述，在当代社会中，分工与专业化日益发展，②席卷了整个社会，因此对它的分析也就当然地不应局限在体力劳动或简单劳动上，相反应侧重在那些代价更昂贵、后果更严重的专业上。

今天，专业的划分已发展到细致入微的程度，不仅是历史学与哲学的区分，而且是史学中“魏晋”与“隋唐”的划分，哲学中各大流派间的划分。当每个学科都划分到如此细致的程度时，我们便面临空前的交流上的困难。如拉兹洛所说：

> 专业化带来了一个困难。这种知识形式的发展趋势是在各自的范围内造成一种天然的屏障。可以毫不夸张地说，一位地质学家和一位生物学家，是很难相互理解对方的研究工作的，即使他们研究的东西实际上是密切相关的。在专门学科之间出现的情况，也同样出现于同一学科内各个工作者之间。他们在自己的专业范围内推进了自己的钻研，但同时也在自己的周围造成一种无形的专业屏障。这

① 托夫勒：《第三次浪潮》，三联书店，1983，第96页。

② 托夫勒在上书96页中说：“1977年美国劳工部发表了一个统计数字，开列了不同的工种，竟达两万个！”

种状况不仅确实存在于自然科学领域，而且同样存在于艺术和人文科学领域。

这种专业屏障造成了不幸的后果。我们的知识是在相对孤立的情况下向纵深发展，而不是一面纵向发展，一面又横向沟通。我们正在得到的不是一幅紧密相连的完整画面，而是许多碎片——细部异常清晰，整体却支离破碎。①

专业化造成的屏障割断了一个专业研究者与社会的联系，使他无法认清自己专业在社会大系统中的地位，无法应社会的变迁和需求去调节、改进自己的学术重心，无法及时吸取其他学科的成就去开扩本职研究中的视角。正是从这个意义上说，没有全面的基础知识，没有起码的宏观认识，是难于作好一项专业工作的。所以，奥尔特加—加塞特在他的《大学的使命》中说：

如果一个人不掌握物理学的概念（不是物理学这门学科本身，而是物理学已经形成的关于世界的最重要的思想），不掌握历史学和生物学提供的概念，不掌握思辩哲学的纲要，他就不是一个有学识的人。从严格的意义上说，这样的人几乎不可能成为一个好医生、好法官或好技术家。

中国当前的史学危机典型地反映出专业屏障造成的精神贫困。多数认真的专业史家一股脑儿地投入到细小问题的考究上。他们的绝大多数成果只能供学科内，甚至子学科内为数稀少的同行阅读。搞专史的人蔑视搞通论的人浮浅，搞通论的又嘲笑搞专史的人迂腐。而实际上离开了前者的工作，后者就是

① E.拉兹洛：《用系统论的观点看世界》，中国社会科学出版社，1985，第2页。

无源之水;离开了后者的工作,前者的成果就只能“体内循环”,永远不能流入社会。这种相互轻视,同样表明了他们在认识史学与社会的关系上的无知。克罗齐说:“一切历史都是当代史。”其含义在于,即使一切史实都水落石出,每代人仍要从自己时代的需求出发,去从历史中吸取营养,去看待历史,书写历史。因此,是近代科技的发展刺激史学家研究古代科技,写成科技史;城市史、信息史,莫不如是。按照克罗齐“当代史”的标准,一个史家必须在深通历史的同时,与现代人的精神世界息息相关;失去了当代人的眼光,也就不是在为当代人写历史。中国史学危机的根子在于,史学界中把握久远历史而又精通当代思潮的人太稀少了。我们倒是常常看到,一些喜欢历史的军事家、政治家,他们在业余治史的时候即使偏执却绝不会失去历史与其军事、政治的联系。为什么专业史家往往易于失去这种联系,我们只能归结于专业的屏障。

二百多年前,亚当·斯密说,工业文明中的分工是劳动贫民必然陷入的境地。今天几乎工业社会中的每个成员都陷入了“专业的陷阱”。今天,社会中的每一个分支专业都日益精深。一个人想有所专长就必须从大学时代起就专一发展,在一个狭小的领域中,从红颜到白发,耕耘不止。他的成就、荣誉、报偿完全取决于其专业成果。于是他必须把自己的绝大部分精力投入其中。久而久之,他成了一个“专业人”,却是“工具性格”的专业人。所谓“工具性格”,即指他已硬化成一个部件、一个“器官”(马克思曾以此语形容分工制下的工人)、一个螺丝钉,他不再有选择。这种专一的工具性使他淡漠于专业外的事物。近年来众多的学者在慨叹全球范围内知识人社会道德的下降,究其原因,主要是专业化所使然。正如西方知识分子问题专家爱德华·希

尔斯在分析学术自由难于保障时指出:其原因之一是专业学者对整个学术界(超出自己专业范围)的学术自由态度淡漠。科学专业化的压力,学者对专业的热爱,对半瓶子醋的厌恶,与一种普遍流行的怯懦结合在一起,致使他们在捍卫学术自由时软弱无力,麻木不仁。[①]中国古代知识分子以"修身齐家治国平天下"为一生行为准则。无论我们怎样批判其局限性,今天它已无可奈何地变为"齐家治专业"了,且"专业"与"国、天下"的关系究竟如何,大约并不困扰他。

过度专业化的另一个弊病,或许也是其得失上更严酷的问题,是它不利于调节与选择。对个人而言,在没有打下一个广宽的知识基础时就过早过深地进入某一专业,不仅使选择带有盲目性,而且为日后的调节和重新选择带来困难。特别是在一个科技迅猛发展、社会飞速变迁的社会中,扎实的基础知识和旺盛的潜能会比僵硬的特长更有益。如拉兹洛说:

> 在生物物种分类和人类社会分类之间有一种类似现象。为了生存生物体已发展出两种不同的战略——某些是专家,另一些是通才。专家型物种为自己在环境中找到一个小生境,它在生态系统中担任限制得很死的一个角色。只要环境一直保持稳定,它就能成功地生存下去。通才型物种有宽阔的适应性,这使它们在环境变化的情况下也能生存下去。[②]

---

① Eward Shils, The Intellectual and the Powers and Other Essays, Chicago & Landon, 1972, p. 202.

② 拉兹洛:《命运》(为同名电视片编写的解说词),引自书林杂志,1990,第3期,第55页。

对社会而言，过度专业化也绝非有利无弊。一个由缺乏普遍的、一般的知识，只具有专长的成员们组成的社会绝非理想。因为社会的效益来自有效的合作，而这种高质量的合作来自相互的深刻理解，来自对本职工作与社会总体之间关系的深刻认识，这种理解绝不是一个狭隘孤陋的专家所能具有的。专家型社会可能有一时的效率，但在宏观把握方向上往往趋于简单化。所以拉兹洛说：

> 在一个迅速地、不可预见地发生变化的世界上，看来专家型社会要比通才型社会先发生失稳。①

对于这一问题我们显然还未说透，且把它留在下一节。

上述的过度专业化可能付出的种种代价该如何克服呢？其难点在于社会毕竟不能不要效率、不要分工，每个人毕竟要从事某种专业，有所专长。我们以为，前面引述过的奥尔加特—加塞特的认识是一种远见卓识。一个既有广博知识又有专长的人才是现代社会中的理想成员，一个拥有更多这类成员的社会才是健全的社会。而作到这一点，只有在中高等教育中更重视通才的培养。一个人迟早必然会走入专业化的过程，在此之前应给予他更丰富的文化营养。那就是提炼各专业中的现有成果，将其纲要融进普及教育中，以期在新的水平上获得理解交流、融汇贯通。这一不断把专业成就转化为基本常识的过程才是克服专业化弊病的真正保障。

---

① 拉兹洛：《命运》（为同名电视片编写的解说词），引自书林杂志，1990，第3期，第55页。

13

完善与停滞

尽管学者们对导致分工制与专业化产生的原因认识不同,[①] 但我们以为可以笼统地把"专门化"(即更为一般意义上的专业化)看作调整和适应过程中的产物。所谓"适应"即指主体与环境间相互作用以达到协调平衡的过程。这种被适应的环境,小而言之可以指扣针的生产过程,大而言之是物种求生存的处境。在适应过程中,群体或是被外部变迁所迫,或是因主观功利驱动,自觉不自觉地寻找着更适宜有效的方式。适应过程往往包含着专门化。这是因为有效的适应必然逐渐地将适宜的方式固化为一种行为模式,而专门化无疑最易于与一种刻板的模式相符合。因此哈定说:"调整和适应的过程不可避免地也包括专门化,即一种排除向其他方向变化的可能阻碍向已发生变化的环境作适应性反应的单方面发展。"[②]

从某种意义上我们还可以说,生存和进化就是寻找适应方

---

① 比如亚当·斯密与杜尔凯姆对分工制的原因就存有分歧。参见本书第4、12节。

② 托马斯·哈定:《文化与进化》,浙江人民出版社,1987,第44页。

式的过程。当然，适应总有程度上的差别。高度适应，即指主体与环境的充分协调，所谓如鱼得水，所谓游刃有余，在本节中我们称之为“完善”。完善绝不是指进化程度的高下。一把钥匙可以是完善的，一架航天飞机却可能是不完善的；鱼的行为是完善的，人的行为却可能是不完善的。完善仅指适应程度。生存和进化就是不断地适应变迁的环境，那么是不是高度的适应及其所带来的专门化，最利于进化呢？事实上并非如此。“适应是创造性的，但同时也是自我限制的。”① 高度的适应充分地协调了物种与特定生存环境的关系，但同时它也高度地限定了物种的属性、功能，中止了它的发展。

与人类相比，动物更为专门化。飞禽专门飞，走兽专门走，食肉类的只食肉，吃草类的只吃草，工蜂专门采蜜，蜂王专心作王。动物的一切行为都是高效率的，不可变更的，不犯错误的，因而堪称完善。它是生理机制决定的，它是在漫长的适应与进化过程中形成的。它是本质先于存在的，即在一个个体存在（诞生）之前，其属性、功能、行为方式就已经是注定的了。而人类不是这样，它是非专门化的，本能既未教他上天也未教他入地，既未教他种田也未教他狩猎。它一生下来就是不完整的，一切要靠后天学习来填补，即所谓“存在先于本质”，他降生了，本质——习性、技能、行为方式——却空缺着等待填补。因此他是脆弱的，不完善的，易于越轨和失误的。“非专门化”使他“向世界敞开着”。②

但恰恰是某些物种的完善和高度适应使它们在进化的里程

---

① 托马斯·哈定：《文化与进化》，浙江人民出版社，1987，第44页。

② 参阅M.蓝德曼：《哲学人类学》，工人出版社，1988，11、12章。

中落伍：

> 鱼的形态非常成功(例如鲨鱼)，一直到今天都没有什么改变。然而上升进化道路的方向并不在这里。英季博士谈到进化问题的那句名言大概是永远正确的："最大的失败莫过于成功"。一个生物如果完全适应它的环境，一个动物如果把它的全部能力和精力都集中使用在眼前的某一件事，它就不可能再有力量去对付任何突然发生的变化。一年一年、一代一代地过去了，它的生活变得非常经济合用，……在特定的环境下它胜过所有的对手；但是如果环境改变了，它就只好绝种。看起来，那么大量的物种的灭绝，大概就是由于应付原有环境太成功了。
>
> 原始的哺乳动物都是些软弱无能的生物，它们出乎意料地继承了这个地球，因为更早阶段的那个创造主，规模巨大的爬虫类任凭这份产业荒芜了，而那些中生代的爬虫类动物虽然是胜利者，却因为陷入分工过细的死巷，而把胜利付诸东流了。[①]

动物的行为靠本能(即生理机制)来支配，而后者是在漫长的岁月中在适应特定自然环境中形成的，对这种环境而言它是完善的，但同时它又是僵硬不变的。与动物不同，人的行为由文化支配。虽然文化与动物的本能有着相似之处：同为生存工具，都可传递给后代(前者靠传授，后者靠生理遗传)，但文化毕竟以其"可塑性"而极大的不同于本能。即使他对特定环境的适应达

① 引自汤因比：《历史研究》，上海人民出版社，1962，106—107、108页。

到鱼水般协调，却凭借着其“工具”的可塑性克服了一重重困难，走入一个个新天地，在进化上大大领先。

但是这只是文化的一番道理，文化也仍然有其顽固保守的一面，因此它才与生理机能有别而又相似，因此动物的行为才可以成为人的借镜。文化要规定人的行为方式，它也就当然地要有一定的牢固性，而这种特征集中地体现在传统中，其实传统也正是长久支配着人们的一种定型的文化。这样，一方面我们看到人类的命运毕竟不像动物一样不可改变；另一方面我们看到一些民族在生存的调适中用力过猛，走得过远，他们的生存方式细致完善，却远离可以替代的任何其他方式，以致在发现走入困境时无力改变和摆脱他们的传统生存方式。汤因比向我们展示了历史上的几个民族，他们的努力近乎悲壮，他们的生存方式化石般凝固：

> 这些爱斯基摩人的祖先曾经勇敢地对付了北冰洋上的环境而且用了想尽一切办法的本领来适应那种紧张的生活。（他们发明了）海豹皮船、鱼叉和鱼弓、鲑鱼三头叉、弹性极强的双弦弓、狗橇、雪鞋、过冬的房屋和点鲸油灯的雪屋、平台、夏天的帐篷，最后还有皮衣服。这些都是智慧与意志力的惊人成就。（但是）这个民族的全部劳动力都不得不在一年的不同季节里进行不同的职业，残酷无情的北冰洋上的自然界对于北冰洋的猎户强制了一种丝毫不能变动的时间表。我们可以发问：爱斯基摩人究竟是北冰洋的主人，还是它的奴隶。
>
> 的确，游牧人的生活乃是人类技能的一种胜利。他设法依靠他自己不能食用的粗草来维持生活，把粗草变成他所驯化了的动物的乳和肉，并且为了在各种不同季节里为他的畜群在荒凉贫瘠的草原植被中寻觅生活资料，他自己

的生活和行为必须准确地按时间表行动。游牧生活的努力需要性格和行为上的高度严格性，而游牧民族为此付出的代价基本上同爱斯基摩人一样。他虽然成功地征服了这种可怕的环境，这个环境也暗中把他变成了奴隶。他们对草原取得了主动权，却对世界上的一般环境失去了主动权。

斯巴达人采取了征服他们希腊邻居美塞尼亚人的办法。这种行为使他们遇到极为严重的挑战。美塞尼亚人虽然没有能够取得自由，但是他们却改变了斯巴达人发展的整个方向。美塞尼亚人的起义是一次可怕的教训，此后，整个斯巴达社会都被“紧紧地锁在痛苦和铁链中”。斯巴达人再也不敢松一口气。征服者的胜利把征服者变成了囚徒。

汤因比总结这三个凝固了的文明，说：

在这些组织里人类由于专业化的缘故都变成了“怪物”。十全十美的斯巴达人是个战神，十全十美的近卫兵是个和尚，十全十美的游牧人是个半人半马怪，十全十美的爱斯基摩人是个人鱼。……(他们)所以取得了这样的成就，是因为他们把人类性格的无穷发展可能性放弃到了最大程度，而换上了没有发展可能性的动物性格。因此他们所走的乃是一条退化的道路。生物学者告诉我们说，任何一种动物如果适应某一高度特殊化的生活环境到了过分细致的程度，就会走进一条死巷，不再有发展进化的前途。这正是停滞文明的命运。[1]

---

① 汤因比：《历史研究》，上海人民出版社，1966，上册，207、208、211、225、229页。

我们比较了完美的鲨鱼，顽强的爱斯基摩人、辛劳的游牧人、冷酷的斯巴达人，似乎可以在动物与人类中得到一个共有的规律：任何一种过度的适应都要付出沉重的代价。用朱利安·赫胥黎的话说，进化并不是从一个充分发展的物种向另一个更高种类进化的线性运动，而是之字形的过程。

走向专化的趋势正在发生，日益专化的程度终将成为生物之穴，物种也就这样将自身日益禁锢起来。①

用现代学者“进化潜势法则”的话来表达就是：

一个物种在既定的进化等级中愈是专化和适应，那么，其走向更高等级的潜势就愈小。特殊的进化过程与一般的进化潜势是一种逆反的关系。②

但是我们仍然存有一种困惑：难道我们一定要为了走向更高的进化牺牲今天的专化、适应和完善；怎样努力“适应”，又不趋于“过度”？我们以为中庸之途在于：永远不固持一个信念，即使全副精力从事一个目标时，也仍然对世界敞开着。我们的讨论是从“分工”说起的。我们的社会毕竟已是分工的社会，这不同的功能也未必要集中在同一个角色身上。一个健全的社会应该包容：实干者、批判者和梦幻者。变异的因子说不定正代表着生命的新方向，不谐音也可能正是福音。

---

① 《文化与进化》，第77页。

② 同上书，第78页。

14

传统与反传统

何为传统？我们多次说过，动物的行为是被其生理机制决定了的，而人的行为被文化决定。为什么动物的行为方式一代一代永不走样，这是因为同一套生理机制经血统的遗传，从上一代递送、复制给了下一代。而人类的行为(具体表现在每一民族，每一社区)之所以也表现出某种恒常性，是因为文化也带有继承性。正是文化的这种继承性，构成了传统的基础，并通过传统的力量去规定人们的社会行为。

传统是一种文化现象，一种社会现象，它是流行了相当长的时间并传递到今天的观念、制度、行为方式。它经历了较长时间的完善而获得了牢固性；它支配了多数的社会成员而获得了广泛性；它超越了个体性格而具有了社会性；它在制度化和不断宣扬的过程中又具有了神圣性。但同时传统又带有着一切文化的基本性质——可变性和可塑性，它不像动物的生理机制和其导致的行为那样不可更变。也正是因为传统的这一本质特征，在其面前才又出现了它的对立面：近代历史上不断发起的运动——反传统。

在近代世界，特别是近代中国，反传统是一股大潮，它激荡

了百年，带来了其发起者始料不及的种种后果。冷静地思考传统、反传统、传统主义、现代主义与人类生存的关系，对理论探讨和社会实践都具有不寻常的意义。

反传统的基本思想自然是主张变革，与其对立的是传统主义。传统主义唯传统是从，反对一切与传统背离的主张。传统主义与“传统”有着深刻的内在联系，但传统决不等同于传统主义。当代社会学家爱森斯塔特说，传统是“社会和文化经验的蓄积”，这种蓄积又不是全然无序的。它“有其自身的结构”，主要围绕着“①看待有关人类生存及社会、文化秩序的基本问题，及对此提出重要疑问的基本方式，……②对此作出的可能的回答，③为贯彻这些不同的回答而建立的不同制度和符号结构的组织。”[①]以往社会(或曰前近代社会)对“社会、文化秩序”的一种基本倾向是尊崇传统，甚至唯传统是从。因此可以说，传统主义是传统观念中的重要组成部分，甚至可以说，在传统社会中传统主义贯穿在人们方方面面的行为中。尽管如此，却仍然不能说传统主义等同于传统，不能说传统主义构成了传统的全部内容。一切完备的思想体系自然都要在“对传统的态度”上有所主张，但“对传统的态度”当然不是该思想体系的全部内容。传统主义曾寓于传统文化中，但传统的内容远比传统主义广阔，传统主义是一切变革的首要障碍，一切唯古人、前人是从，今人就不要发展，甚至难于生存了。传统主义努力把人类以往的创造物(前人创造的文化)变得像“血统”一样一成不变，从而最终使人类近乎于动物。与反传统主义相对，传统是不可全部反掉的(当然也不可能被全部反掉，但现实的经验已带有很大的悲剧后果)若全部

① Intellectuals and Tradition. Daedalus, Spring, 1972, p.3.

反掉，人类将在另一方向上沦为动物，因为我们失去了数千年的文化储库，那是人类成为万物之灵的基础。十八世纪的伟大哲人伏尔泰读了《人类不平等的起源》后这样致信那位近代反传统思潮的发轫者：

我收到了你的反人类的新书，谢谢你。在使我们都变得愚蠢的计划上面运用这般聪明伶巧，还是从未有过的事。读尊著，人一心向往四脚走路。①

伏尔泰所嘲讽的"四脚走路"决非仅指卢梭对原始社会的美化，更是针对卢梭思想中反文化反文明的偏激取向。

传统主义是一切变革的障碍，而传统却不可简单地如是看待。爱森斯塔特说："不管传统多么恒常，它都不是过去传下来的不能变卖的产业，……传统不再被看作变迁的障碍，而是创造性的一个不可缺少的框架。"②这正是我们前面所说的，传统的文化本性所使然的。希尔斯说：

所出现的每一件作品的出发点都必然存在于已有的传统中。③

即便是最伟大的创新者——哥白尼、达尔文、爱因斯坦，他们从传统中继承到的东西也十倍、百倍于他们对传统的背离。

不可以事事唯古、尽信传统，又不可以全面彻底地否定传统，而传统事实上又是处在变迁中。那么是不是可以说，传统中毕竟有一部分内容应该反掉，应该分清哪一部分属于糟粕。

---

① 转引自罗素：《西方哲学史》商务印书馆，1981，下卷，229页。

② Intellectual and Tradition. p. 3.

③ 同上书，第24页。

事情恐怕不可以这样简单地判定，问题的关键在于“反传统”或曰“批判”传统是以一种什么样的方式来进行。“不破不立”是批判传统中最糟糕的一种主张。这一逻辑中带有十足的一厢情愿的空想色彩。难道新的、更好的东西未能问世，仅仅是因为旧的东西的压制；难道打掉了一种传统，就会有一种更好的东西取而代之？即使你真切地认识到现存事物中的缺陷，今天就破除它也绝非意味着必能有更好的东西应运而生。树立不起新的（真正有生命力的而非乌托邦式的计划）东西，却急于破坏传统，要么是做无用的功——传统像孙行者的脑袋砍掉一个又复生一个，要么是新的未产生，旧的规范也丧失了，甚至导致更糟糕的东西出场。文革期间，从门前的石狮子到相互间的礼让，从崇尚知识到“师道尊严”，均被打倒了，最后产生和遗留下了什么呢？历经无数次反传统的浪潮后，人们应该认识到“不立不破”远比“不破不立”更有道理。立，即所谓创新，是对传统最有力的打击，最深刻的批判，也是对传统最好的继承。新旧事物应在共存与比较中接受人们的选择，不可以凭打击对方来抬高自己（仍是所谓不破不立）。没有更新、更好、更成熟的文化出现，旧的文化为什么要退场呢？从更高的意义上说，“立”也不一定意味着“破”。为什么新的出现，旧的就要退场呢？如此转换，人类的文化谈何积累和丰富呢。旧的观念、信仰、风尚不再被人们接受，无可奈何花落去，这在人类文明的兴衰中是自然而然、并不少见的现象。但是任何一种文化的持有者都没有权利人为地否定另一种文化的存在，不管它是古老的还是新鲜的，是传统还是新潮。如果传统可以宽容现代化，为什么现代性没有魄力宽容传统呢？可是，从另方面看如果传统不宽容现代化呢？不对，传统本身——无论是行

为规范、审美风格还是人生信仰，至多是因为深入到更多人的心中，使一种新鲜事物在争取对象时更为困难，它本身谈不到主动反对或不宽容新潮的问题。不宽容现代化的只能是传统主义。无论传统主义与传统有着怎样的不解之缘，我们都不可以把对传统主义的怒火移情到传统上面。

一个伟大民族的传统是在漫长的历史过程中渐渐形成的，它是该民族适应生存的文化产物，它与该民族的生产生活水乳交融，又在多方面与人类的本性相契合，它发挥着多种功能，满足着人们的多种需求。有些作用更明显，有些作用更隐蔽。这也便是社会学家默顿所说的“显功能”与“潜功能”。反传统的先驱往往只看到传统在显功能上的某些缺陷，却没有看到它在完成某些潜功能上的必要性；只看到内容上需要改良更新的一面，没看到形式上不可或缺的更大根据；只看到人性处在传统重压下渴望解放期待平等的一面，没看到它必须靠外力制约、管束、刺激的一面。直到传统被扫除掉，人们才发现传统曾经执行的某些功能成了空缺，才发现人性中恶的一面与传统中合理的一面。比如中国古代的科举制，其考试内容显然渐渐跟不上时代了，需要吸收更多的新学，甚至以后者为主体。但是文官考任的形式却仍然是必要的，甚至在某种意义上可以说形式比内容更重要。因为考与不考大不一样，即使考的内容与管理国家毫不相关，即使考的仅仅是写文章，甚至哪怕只考对弈一盘象棋、围棋，也毕竟是对智力的某种检验和筛选。然而我们的第一代反传统先驱只看到科举内容上的陈旧，便将之全盘否定，推行了1300年的科举在反传统的大潮之下毁于一旦。从1905年至今，80余年过去了，我们在文官任用上仍没有找到一种健全的择优机制。现今无数管理上的效能问题概出于

此。而在此之前，自18世纪始，西方人便开始孜孜以求地学习中国的科举，终于建立起他们严格、系统的文官考任制度。再比如儒学。不错，儒学自宋明始便成为了儒教，它在为社会提供规范时给人们带来过多的束缚。但这只是它若干社会功能中的一项，它的另项潜在的功能是使人们重知识、重教育。儒教既为礼教，又为“教育教”。如果说中国人也笃信某种宗教的话，那就是“教育教”。他们崇尚读书和读书人，孔夫子以后的整个中华文明就是建立在这种价值观之上的。儒教在传统社会中发挥的显功能——礼教，尽可以改造，但如果连同这种潜功能——读书立家、知识立国也一同扔掉，恐怕中华五千年文明的光辉将永远泯灭。所有制的情形也是这样。古往今来多少人对私有制大加讨伐，谁能说这些不是正义的呼声。然而铲除私有制建立起全盘国家所有制后带来的竟是更大的悲剧，制度上的这种彻底决裂与全新超越破产了，富有成效的创新恰恰是以传统为框架和出发点，以所得税、遗产税等制度削弱私有制带来的不均等。究其实质，仍然是因为人们只看到了传统的显功能，未看到其潜功能，只看到其不合理的一面，轻视了其合理的一面，小瞧了传统与人性关系间的复杂性和深刻性，从而最终沦为唐吉珂德式的反叛者。

近代的反传统主义者总是说要剥掉传统身上的“神圣性”，“一切放到理性的审判台前”。不错，传统在其漫长的形成、完善、制度化的过程中，大多在不同程度上具有了某种神圣性。是不是神圣性一定要打掉呢？是不是具有了某种神圣性也是传统应该反掉的一种根据呢？我们先看看何为神圣性。杜尔凯姆说，神圣的东西“只是被实体化，人格化了的团体力量，即道

德力量。”[1] 彼得·贝格尔说：

> 在一个层次上神圣的对立词是世俗。……而在一个更深刻的层次上，神圣的对立词是混乱无序。神圣的秩序世界是从混沌无序中产生的并不断地将后者当作它可怕的对头。神圣的秩序世界为人们提供了抵抗可怕的无序的最终保护”。[2]

不错，神圣性典型地表现在宗教事物中，“宗教就是以一种神圣的方式来建立秩序”。[3] 但在非宗教的世俗活动中神圣性也扮演着重要角色，所以贝格尔又说：“历史地看，绝大多数人类世界都是神圣的世界。的确，似乎只有通过神圣的方式才可能在最初使人们接受一种秩序。”[4] 当代的很多学者，包括贝格尔，都指出，科学在今天的世界上也在行使着建立秩序的角色。但是科学不能规定人们一切行为，为他的一切选择论证，因为“意义与价值”的系统永远是人的世界的基础，而“意义与价值”永远带有非理性的、感情的光环。何况今天的科学主义也披上了一件神圣的外衣。而“意义与价值”的系统更要借助一种不寻常的非理性力量去使人们信服，以形成社会秩序，这种力量便是神圣性。就保障社会秩序而言，神圣性是最可宝贵的资源，一个眼里完全找不到神圣性的民族很难建立秩序。而神圣一旦丢失又是覆水难收，失去神圣的庙宇只是众

---

① Emile Durkheim, The Elementary Forms of Religious Life. New York, 1961, p. 322.

② Peter Berger, The Sacred Canopy, New York, 1969, p.26.

③ 同上书，p. 25。

④ 同上书，p27。

人践踏的残垣，失去神圣的经典只是废纸。当然，从道理上说，也可以以一种新的神圣性和它所代表的秩序取代前一种神圣性和它代表的旧秩序。但人类的历史说明，“神圣”的造就殊非易事，它是多少个世纪的结晶。正是因此，在很多情况下，时代的革新者未必要撕掉以往事物身上的全部神圣性，只需重新解释和改变这一神圣性所捍卫的传统的某些内容。也就是寻求转化，避免断裂，避免在接连不断的“否定之否定”中把自己民族的信仰资源涤荡干净。

正是因为“神圣性”的完全丢失几乎就意味着“意义与价值”世界的解体，所以既身为反叛者又堪称先知的尼采曾发出他惊世的呼喊：“上帝死了！谁杀死了他？是我们大家，我们都是罪人。”他感到那个由基督教文明养育和看管的西方世界有沦为无序的危险。尼采的忧心不是无根据的。所幸尽管有千百个世俗批判者，基督教也毕竟有它的罗耀拉（巩固派）、马丁·路德、加尔文（转化派）和近当代的致力于基督教现代化的哲人、学者：汉斯·昆、蒂里希，等等，不胜枚举。因而基督教完成了转化，仍旧是当代西方世界的道德支柱。

与此同时，倒是我华夏之传统和它的神圣外衣在几代叛逆者的手中几乎灭亡了。从陈独秀到其继承者一直在倡言“不破不立”。我们今天的道德现状正是这种哲学的典型结局。中国的传统在今人面前远比基督教的上帝在尼采的时代更为可怜。而这一传统沦丧的深远的副作用恐怕还未释放完毕，更难于为今人所尽悉。我们是旧的没有了，新的又没有建立起来。今天，一个享有五千年精神遗产的民族在信仰上竟是这样贫乏。

一般而言，一个养育了一个民族几千年之久的伟大传统是不会一下子衰亡的，为什么中国的传统竟这样急剧地丧失？一

个伟大的传统在剧变的时代，往往既面临激进派的挑战，又拥有自己的捍卫者、改革者。为什么儒家的传统在廿世纪的孔子故乡竟四面楚歌，为什么从张之洞到梁漱溟、陈寅恪，深刻的卫道士和改良者竟寥若辰星，为什么从陈独秀、毛泽东到八十年代的中国知识分子，激烈反传统的浪潮一浪高过一浪？为什么一个在现代化的道路上步履蹒跚的民族却屡屡发出反传统的最强音？

首先是因为1840年以后中国的文明受到空前猛烈的冲击。军事上的惨败、亡国灭种的威胁，使得中国人感到一切都不如人家。一个一向缺少批判精神的民族一下子勃发起向自己传统开战的空前狂热，都肇发于这一文明史上空前的打击。

一部近代中国思想史，打上了激进的反传统主义者的深刻印记。但是我们细检他们的言论，会发现在他们激烈的外表下并未失去伟大智者的冷静客观，他们外表的偏激带有十足的斗争策略的意味。胡适是公开宣称赞同全盘西化的，但他却这样解释这一立场：

> 文化本身是保守的。凡一种文化既成为一个民族的文化，自然有它的绝大的保守性，对内能抵抗新奇风气的起来，对外能抵抗新奇方式的侵入。这是一切文化所公有的惰性，是不用人力去培养保护的。……中国的旧文化的惰性实在大的可怕，我们正可以不必替"中国本位"担忧。我们肯往前看的人们，应该虚心接受这个科学工艺的世界文化和它背后的精神文明，让那个世界文化充分和我们的老文化自由接触，自由切磋琢磨，借它的朝气锐气打掉一点我们的老文化的惰性和暮气，将来文化大变动的结晶，

当然是一个中国本位的文化，那是毫无疑问的。[1]

又说：

“取法乎上，仅得其中，取法乎中，斯风下矣”这是颇可玩味的真理。[2]

鲁迅以其文学家的手法为反传统中的偏激辩护：

譬如你说，这屋子太暗，须在这里开一个窗，大家一定不允许的。但如果你主张拆掉屋顶，他们就会来调和，愿意开窗了。没有激烈的主张，他们总连平和的改革也不肯行。那时白话文之得以通行，就因为有废掉汉字而用罗马字母的议论。[3]

但是前贤始料不及的是，尽管文化传统有其惰性，它仍然需要现代的思想家以其特有的新方式去“培养保护”，不然传统能否保持是颇可“担忧”的，正如同当一个屋子里越来越多的人主张要拆掉屋顶，屋顶便真的会被拆掉！

八十年代的很多中国学者继承着五四一代激烈反传统的衣钵，所不同的是他们的偏颇言论不是缘自如胡适鲁迅那样的斗争策略，而是不自觉地为一种“移情的心理”所左右。由于我国学术界长期以来缺乏一种自由宽松的气氛，使得很多学者长期以来回避了现实问题的风险性，把研究重点转移到传统文化上面。他们避开了“简单”的现实，逃避到“复杂”的历史原因中，在自造的智力游戏中得到审美的享受。他们避开了现实的风险，

---

① 胡适：《胡适论学新著》，商务印书馆，1935，第555页。

② 胡适：“答陈序经先生”，独立评论，1935，第160号。

③ 鲁迅：“无声的中国”，1927。

把对现实的怨恨投射到传统上，得到了心理的满足。同时他们久而久之自欺欺人，真的以为一切都是传统的罪过，成了学术思想领域中浅薄的梦游者。

这样，外域文明的猛烈冲击，中华民族亡国的危机，五四哲人斗争的策略，六七十年代红色风暴中的破旧立新，八十年代移情的心理，共同汇成了激烈反传统的大潮，共同迷惑着世人：中国的一切落后，在于它五千年的传统。

我们不可以苛求陈独秀、鲁迅、胡适这辈反传统先驱，他们毕竟以大无畏的气概在我们坚闭固拒的传统中引入了新学。但我们却必须期待一批与时代同步的、深刻的保守主义者崛起。只有在传统与反传统的平衡与张力中历史才会稳步地迈进，文明才会在积累中更新。

15

歧异与一致

歧异与一致是物种与事物中普遍存在的性质与关系。静态地看,歧异与一致共存在每一物种中——没有人会怀疑苹果的确定属性,但在偌大的一个世界上你无法找出两只大小、形状、色彩完全一致的苹果。动态地看,歧异的增长几乎就是一致的衰退——在适应不同的生存环境中,物种不断变异,同一物种中出现了亚种、变种,甚至裂变成不同的物种。从生物学的角度看,歧异性与一致性存在于一切物种之中,鲜明地体现在一切物种的体貌特征上。而从社会学、文化学的角度看,歧异性与一致性又存在于一切行为方式中,特别是人类的行为、思想、价值、审美之中。

由于人类所兼有的生物属性与文化属性既相连接又相对立,因而比较动物与人类几乎总是认识人类某种本质特征的第一步。

按照拉马克和达尔文的学说,物种是由少数演变为多数的。同一物种走入不同的自然环境,在适应环境的漫长过程中,逐渐发生变异,最终演变成不同的物种。也就是说,物种的一致性渐渐被其增生的歧异性瓦解。

几乎比一切物种中的内在差异都更为触目的是人类中的差异。杜尔凯姆在其《社会分工论》一书中引用当时人类学家的研

究：猩猩类头盖骨的最大体积与最小体积相差二百立方厘米，而近代成年人类的头盖骨的最大体积与最小体积相差六百至七百立方厘米。人类在形态、肤色、毛发、体能等若干方面的差距也都不在脑量之下。同体质相比，以文化为基础的人类生活方式上的差别显然更为悬殊。几乎每一个民族都有自己独特的一套道德、风俗、衣食住行方式。仅以服饰为例，不仅各民族间千差万别，而且愈是发达的民族，其内部成员们的服饰也愈是多样不一。但是人类与动物界的一项根本差别是人类容纳了自它诞生百万年来其体质与文化上生长出和积累下的巨大歧异，仍牢固地保持为同一物种。为什么动物世界的演化规律在人类面前中断了，为什么漫长进化过程中积累下的巨大差异摧毁不掉人类的一致性？

恐怕最重要的原因是语言。很多人类学家将人类定义为语言动物。通过语言，一代人把他们摸索到的经验传递给下一代人。借助战争、贸易（但从根本上讲仍然是语言），一个民族的发明和创新流淌到生活在异地的其他民族之中。人类学家哥登威塞（A. Goldenweiser, 1880—1940）说，一个民族的文化中纯粹本地的因素与来自外域的因素的比例是一比十。即是说，各个民族凭借着交流，共享着彼此的发明创造。每个民族都几乎得益于生活在地球上的一切其他民族的创造。以语言为基础的交流，有力地将某种相似性贯穿在千差万别的异变中。如果没有了语言，即使时间还未久远到足以造成“人类物种”的裂变，它所造成的差异也会使我们各行其是，再难认同。那么，是否可以说：语言助长着人类的一致性，削弱着它的歧异性。增长“一致和共识”或许是语言对人类的作用，但它的全部作用却决非如此单一。语言的研究之所以在当代人文与社会科学研究中处在万

流归宗的地位，就是因为它是人类思维的镜子，是打开神秘思维王国的钥匙，是解释超越了动物生理机制的人的机制的密码。因此语言也是解说与动物的“一致与歧异”不同的人类的“一致与歧异”的关键所在。

语言对人类的微妙作用在于它不仅仅通过沟通去增添“一致与共识”，而且也增添着新的“歧异”。

语言造成歧异的第一个原因是信息传递中的“噪音”。在信息传递过程中，必然会遗漏、衰减、歪曲某些信息，从而造成信息接受者们认识上的歧异。虽然这并非语言本身的问题，却因为没有不传递意义上的语言，因而噪音与语言同在。

语言造成歧异的第二个原因源于其自身，即语言的编码过程。编码即把某种性质、意义、旨向变为符号或代码。代码(即语言)是静态的，现实是动态的；代码是有限的，现实是无限的；代码是抽绎的，现实是形形色色的；因而再丰富的代码系统中的符号，也无法与现实事物及其属性一一对应。甚至代码系统的建立就是以删繁就简为原则的。这一原则便利了交流，也为理解的歧异(或曰创造性的理解)留下了空间。

语言造成歧异的第三个原因是解码，即信息接受者对语言的理解。即使没有“噪音”，即使接受者们面对的是同样的语言陈述，理解也仍然会发生歧异。《理解的命运》一书的作者殷鼎告诉我们：

> 只要人在理解，理解便会不同。……“百家争鸣”不是允许或由开明政治赐予的问题，它是历史中的人在理解时必然要发生的事实，一种思想的事实。[1]

---

① 殷鼎：《理解的命运》，三联书店，1988，125页。

又如语义哲学家沙夫所说：

> 一个人作出了一个陈述，而另外一个听到这个陈述的人了解这个陈述，即经验到同作出这个陈述的人所经验到的理智状态相类似的理智状态（不是经验到相同的理智状态，因为这取决于个人的环境，而个人的环境是变化的）。如此而已。[①]

人们对同一语言事实的理解之出入首先在于理解者经历的不同。这种不同的经历导致了理解者禀赋、习性、心态、信仰、兴趣、价值观念和知识结构的不同。而人们的经历又注定不会是相同的。这里，大自然的奇观又给了我们深刻的启示。《混沌》一书的作者格莱克为我们生动地描述着美丽的雪花和它的塑造者：

> 正在生长的雪花飘落地面时，要在风中飘浮一个多小时，任何时刻雪花分支的小尖所作的选择都敏感地依赖于温度、湿度以及大气中的杂质。单个雪花的6个小尖，展开约一毫米的空间，感受到相同的温度，加之生长规律又是纯决定论的，因此它们可以保持近乎完美的对称。然而湍流空气的性质使得任何一对雪花都会经历非常不同的路程。最终的雪花记录了它所经历的全部变化多端的天气条件的历史，而这种种组合有无穷多花样。[②]

一个人的经历正像一朵雪花一样，决不会与他人完全重合，因此他的经验与“偏见”必是独特的。第一个对“偏见”作出正面

---

① 沙夫：《语义学引论》，商务印书馆，1979，130页。

② 詹姆斯·格莱克：《混沌》，上海译文出版社，1990，328页。

阐述的德国哲学家加德默尔说，偏见是人的历史存在状态，它与历史水乳交融，形成了一切理解的基本前提或视野。因而每个人都占据着一个他人无法取代或完全重合的理解视野。[1]

人们对同样的语言事实产生了不同的理解更是来自经历不同的人对“语言中混沌”的反应。如我们在前面说到的编码的缺陷，语言中总是存在着混沌，即不清晰处。沙夫说：“如果我们不考虑由约定建立的科学术语的话，模糊性实际上是所有的语词的一个性质。”[2] 语言中的有些模糊，被人们习以为常，视而不见。但即使如此，当他们企图把这些表述译成外文时，会立刻发现自己并不了然。而在更多的情况中，模糊对信息接受者构成了刺激，他们不满意于模糊，有意无意地企图以自己的理解澄清这种模糊。有十个人谈论中国哲学思想中的“气”，或气功思想中的“气”，几乎就会有十种对于“气”的理解。这固然是因为大家见解的不同，但首先是因为“气”构成了语言表述中的“模糊”。那么可否努力消除语言中的这种模糊呢？不错，语义学家们一直致力于使语言的表述更为精确，但他们同时也清醒地认识到彻底消除模糊既是不可能的也是不可取的。这既是因为现实本身也带有着某种模糊性，更是因为模糊的语言比清晰的语言具有更宽的覆盖面，现实中总会有很多事物是人类尚未透彻理解的，以模糊的代码去指称它毕竟胜过无以名之。何况模糊会刺激人们填补它。所以格莱克说：“混沌是信息的创生。”完全消除模糊，人类的语言将变得贫乏，而语言的贫乏反过来又会使人类的思想变得贫乏，到头来我们就只剩下一些清晰干巴的教条，丧

---

① 引自《理解的命运》，三联书店，1988，第357、126页。

② 《语义学引论》，商务印书馆，1979，352页。

失了对神秘之门的想象能力。模糊数学的创始人查德(Zadeh)说:

> 如果深入研究人类的认识过程,我们将会发现,人类能够运用模糊概念,决不是一种负担,而是一种巨大的社会财富。这一点是理解人类智能与机器智能之间深奥差别的关键所在。

围绕圣经、古兰经、十三经,衍生出了多如牛毛的解经家。马克思不满意别人对他著作的解释,说他本人就不是一个马克思主义者。一部人类历史上的解经学最生动地说明了在语言事实的理解过程中发生的巨大歧变。

可见语言未必一味地帮助人类增添着一致性,它甚至往往成为分异的催化剂。但语言毕竟还拥有一个无庸置疑的巨大功能:沟通力。尽管它也酿造着异质性,却有能力沟通形形色色异质的人们。如果没有了语言,这些差异或许早就使人们分道扬镳,走入不同的种属了。建立在语言基础上的文明的最大特征在于它可以把丰富多样的异质性捏合在一起,并且越是发达的文明越是容纳了更为丰富多样的异质性。动物的机体至多具备少许几样专门的功能,一种新的异样功能的产生将意味着某种旧有功能的退化。动物不能具备多样本领,这种相异性会毁掉机体内的一致性,以至破坏它的生存适应。一种发育出新功能的动物将以亚种或变种的身分离别老群体,它们不具备变种间交流和容纳的能力。不错,通过语言媒介,人类也增添了很多共性,但是如果以为语言只是凭借传播和灌输某种一致性来整合人类,那就太小瞧了文明。文明的伟大在于它不拒斥反而容纳着多样的异质,并能沟通它们,养育它们。

如上所述，从单一走向多样是一种自然趋向，当这种多样性在质与量上达到一定程度时，将造成物种的裂变。文化并未抗拒从单一到多样的趋势，而是靠着沟通来容纳多样性从而制约着种与群的裂变。但也正是高级文明比低级文明更能容纳多样性(以至杜尔凯姆将原始社会称为同质的社会，现代社会称为异质的社会)的性质告诉我们，文明容纳多样性的能力是相对的，必须找到一定量的同一性和相似性来粘合歧异性，否则群体同样有破裂之虞。杜尔凯姆早年非常强调近代社会与古代社会的差别，认为古代社会是靠同一性来维系的，而近代社会是靠分工合作而将异质性连带起来。晚年他的思想发生了很多变化，认为同一性同样是近代社会不能缺少的。他说："社会生活在其每一方面，在其每一历史时期，都是靠一个大的象征才成为可能。"[①]又说："只要社会成员中有足够程度的同一性，社会就能够继续生存下去；教育强化这种同一性，并使之永久化，其办法是从一开始就把集体生活所要求的基本的相似之处，在儿童心中确定下来。"[②]因此可以说，判定一种文化的上线(其发达程度)是看其多样性的丰富程度，判定其下线(满足社会生活的基本需求)是看其是否提供了起码的同一和相似性。实际上没有一种文明不致力于谋求起码的一致性，那是便利地生活在一个社会中的基本保证。中国古代社会中的第一位皇帝统一中国后的第一件大事是推行书同文、车同轨、行同伦，绝非偶然，那是维持一个充满异质的新生大帝国的基本需求。或许一个疆土广大

① Durkheim, The Elementary Forms of the Religious Life. London, 1962, p.231.

② Durkheim, Education and Sociology, New York, 1956, p.70.

的帝国的超前诞生是与一个野心和能力超群的帝王能否出现之偶然性相关联的，但一旦这个帝国问世，其社会生活就理所当然地需要起码的一致性来保障交流（统治与被统治其实也是诸种交流中的一种）。当代最庞大的移民社会（美国）中的有识之士也在动员他们的多方力量（普及教育、广播、电视、甚至体育）培养公民们的认同性。这一切人为地增加一致性的努力都可视为反自然的，因为自然恰恰在造就异变和分化，但是社会却只有在建立了适当的相似性后，才能使歧异性得到最充分的发展。当然不是一切社会都充分意识到歧异性的宝贵价值，更不是一切社会都把追求相似性放到适当的尺度，相反很多社会为过度追求一致性付出了惨重的代价，成为了地地道道的反自然主义。这种追求违背人的天性，其结果是使一个社会中的成员们变得彼此相似，它牺牲掉了个性的光彩，因而也就失去了一个丰富的人文世界。导致这种结局的一个典型例证是中国古代的科举制。不错，科举制为文明作出了伟大贡献，官员考任是古代中国对世界的贡献。但这种制度的一个负面作用是官职的诱惑力使得教育变得萎缩，丧失了其广阔独立的知识追求，成为入仕的敲门砖，最终形成"官学一体"。从此，中国的教育系统中只能产生彼此相似的侏儒，再难产生那些禀赋各异的奇才。从发展与创新的意义上说，最可悲的个性是平庸，最可怕的社会特征是自相似性。标榜个性的当代社会似乎越来越远离自相似性，但在远古时代它却几乎是一切社会的基调，如格莱克说：

> 自相似性这个概念在我们的文化中显得古色古香。西方思想的古老旋律就推崇它。莱布尼茨设想过一滴水包含着整个多彩的宇宙。……然而作为一种科学原理的自相似

性凋谢了，而这是事出有因的。它不符合事实。[①]

怪诞的人、特异的人，甚至残疾的人，都因其离异了“正常”，而扩大了群体品性的外延，拓宽了群体认知的视野，伸长了人类探索的触角。相反，一个群体越是高度“自相似”，其成员们越是绝大多数都高度“正常”，它就越是单一，单一不利于选择，单一将使文明毁灭。波兰哲学家克拉考斯基说：

> 我们只有感谢不一致性（inconsistancy），它使人类生存下来。[②]

那么，我们该怎样解决基本的一致性与尽可能丰富的异质性之间的矛盾呢？该怎样不使形形色色的异端冲垮社会交往赖以进行的起码的一致性？实践证明，解决这一矛盾的最好方式就是认识政治领域与思想领域各自的特性，使两者具有相对的独立性。政治统管当前的社会运行，它需要更多的协调一致。思想是对上下四方古往今来的文明做出的思考。突发奇想，异军突起，争执不休，往往是这一领域的基本色调。两者间当然是有联系的，但应看到其间重大的区别。在当代社会，“市场”在扩张其价值。市场范围内的一切活动都以金钱尺度来衡量，商品和服务通过标价变得可比了。市场价值的这种扩张性不仅说明了市场的功劳，同时也暴露了它对其他社会领域的威胁，它可能毁坏掉市场价值之外的所有其他价值——知识、艺术、友情、权

---

① 格莱克：《沌混》，124 页。

② Leszek Klolakowski, “In Praise of Inconsistency”, in Toward a Marxist Humanism, New York, 1969, p.213. 原著者文中的“不一致性”是指思想与行为、原则与应用的不一致。我们这里也在“创造性”地理解和应用这句话。

利、尊严。正是为了抵御市场价值的泛滥，人们强行或人为地规定了一些不可买卖的东西或不受顾客左右的标准。比如个人的权利，奥林匹克金牌，学术上的荣誉。[1] 奥斯卡金奖的正式名称为 academic award（学术奖），它意味着国外优秀电影艺术的制作者把其荣誉评定放在“电影学术圈子”中，拒绝被票房——一种市场价值观所左右。

多元结构不仅为多样性提供了生存空间，不使一种声音被流行的价值观淹没，而且造就了一种宽容的社会气氛。只有在这种建构和气氛下，文明才可望达到空前的历史高度。

---

① 参阅奥肯：《平等与效率》，第一章第一节。

16

顺境与逆境

顺利的境遇,优越的地位,富足的资财,舒适的生活,似乎应该是个人、家族以至民族发展的有利条件。但历史和现实的经验却一再告诉我们:一个处在优越地位中的人往往要为他享有的诸种优越条件付出沉重的代价。

在一位现代史家的笔下,"世纪名将"汉尼拔在第二次布匿战争中的溃败被这样解释着:

> 对于人类来说加普亚平原是仁慈的,而罗马平原却是冷酷无情的;当罗马人离开了他们无法为生的家乡去征服一个又一个邻居的时候,加普亚人却呆在家里,让一个又一个邻居去征服他们。……然而在罗马史上最重要的一次战争的关键时刻,在坎尼战后的第二天早上,加普亚人却开门迎接了汉尼拔,用这个行动来"酬谢"罗马。罗马和汉尼拔都把加普亚的转向看成是这一次战争的最重要的结果,也许是决定性的事件。汉尼拔进了加普亚,在这里过冬——在这时却发生了一件出乎大家意料的事。在加普亚过了一个冬天之后,汉尼拔军队的士气就完全瓦解了,从此以后他

的军队再也无法打胜仗了。[1]

与汉尼拔相比，倒是那位东方的君主更加狡诈睿智，西方史学之父希罗多德这样描绘波斯王居鲁士：一个名叫阿登巴莱斯的人去见他，提出了如下建议：

> 现在宙斯大神已把阿斯提亚奇从王座上拉下来，把他的领土交给了波斯这个民族和您陛下，既然如此，我们为什么不从现在住的这个崎岖多石的地方迁出去，换一个更好的地方呢？附近就有很多好地方，再远一些好地方更多；我们只要挑选一下，就能在这个世界上大大显赫一下。这是一个威武的民族的当然办法，而我们今天的机会真是再好没有了，因为我们已经在一大片人口众多的地方，在整个亚洲建立了一个帝国。
>
> 居鲁士静静地听着，并不感兴趣；他告诉向他请求的人们说，他们可以随意去做，但是对于这件事他却说，换个地方在心里也要准备换一种人民。他告诉他们说，安逸的环境会无例外地培养出没有胆量的人。[2]

近似汉尼拔的故事在中国历史上史不绝书。春秋之际的吴越之争便堪与之媲美，卧薪尝胆、十年生聚的勾践终于击败骄奢淫逸、纵情享乐的夫差。而持有居鲁士一样思想的哲人在中国更不胜枚举。孔子说："富贵于我若浮云。……君子居无求安，食无求饱。"孟子说："生于忧患，死于安乐。……天将降大任于斯人也，必先苦其心智、劳其筋骨、饿其体肤……"尽管有前车之

---

① 汤因比：《历史研究》，上卷，105—106 页。

② 同上书，106 页。

鉴，尽管有圣人的至理名言，在中国五千年历史上我们看到的仍然是名门贵族走马灯一般地替换，家运五代不衰便要成为治家有方的美谈。而在近现代人眼里，膏粱子弟的衰落中最典型的例证是满清的八旗子弟。这个马背上的民族曾经是骁勇骠悍的，“骑射”是他们世代的传统。但成了寄生的统治阶层后仅一百年，这些马背上的勇士的后代就蜕化成了百无一用的庸人——出没于茶馆戏院的提笼架鸟者。即使没有辛亥革命，他们也早就不得不把军权拱手送给了汉族强人。其实，对满人的没落的原因，清朝的几代统治者早有洞悉。雍正说，八旗子弟中的“贫困者乃以美食鲜衣之故也。”[①] 乾隆说，旗人“唯知鲜衣美食，荡费财资，相习成风，全不知悔，旗人的贫乏率由于此。”[②] 嘉庆说：“由平日不知樽节。若能将衣食两者随时加以省吝，即可免于匮乏。”[③] 但是任凭清朝几代天子三令五申，提倡骑射，提倡节俭，仍然无力挽回颓势。

满人虽为中原大地的后来者，但他们的没落实为中国历代贵族没落之写照，正因为贵族走向没落比比皆是，所以《颜世家训》、《曾文正家书》被奉为法宝——那几乎是知其不可为而为之的教诲。请读曾国藩几段教子箴言：

凡仕宦之家，由俭入奢易，由奢入俭难。尔年尚幼切不可贪爱奢华，不可惯习懒惰。

银钱田产最易生骄气逸气，我家中断不可积钱，断不可买田，尔兄弟努力读书，决不怕没饭吃，至嘱！

---

① 清《文献通考》，卷九，第 5821 页。

② 同上书，5220 页。

③ 清仁宗实录，卷 100，13399 页。

早（指早起）、扫（打扫清洁）、考（诚修祭祠）、宝（善待邻里）、书（读书）、蔬、鱼、猪（后三者指亲理家事）。

全靠自己扎挣，父兄师长不能为力。凡世家子弟，衣食起居无一不与寒士相同，庶可成大器，若染贵富气习，则难望有成。

吾观乡里贫家儿女愈看得贱愈易长成，富家儿女愈看得娇愈难成器。

处境太顺，无困横激发之时，本难期其长进。①

曾氏基本上认为，顺境、富贵、奢华大大地不利于长进、成器。

很多西方人士也持有近似的看法。亚科卡说：

人类中最伟大者和最优秀者，皆孕育于贫困这所学校中。这是催人奋发的学校，是唯一能出伟人和天才的学校。

社会学家帕雷托的话更是闻名于社会科学领域：

历史是贵族的坟墓。

我们乐于赞同上述种种论述，但却必须承认，上述种种，甚至包括帕雷托的论述，似乎更带有“常识”的味道，还未跨进行为科学的殿堂。当我们把“顺境的代价”这一命题引入行为科学的范畴中时，即使一时还拿不出心理实验和统计上的根据，也需借鉴心理学家的成果和假说，进行更缜密细致的分析。

顺境反而不利于发展，似乎是个悖论。因为这样一来对发展而言，顺境反面成了逆境，逆境反而成了顺境。成功、富足、舒

① 摘自《曾国藩家书》，湖南大学出版社，1989。

适毕竟是多数人类成员追求的目标，而一旦得到它，马上就导致反面，这岂不令人无所适从！但这却并非悖论，而是现实中似乎真实存在着的循环。就家族以至民族而言，没有长盛不衰的，历史地看，一盛一衰，周而复始的情况更多些。就社会而言，恰如帕雷托言“历史是贵族的坟墓”，不断有腐败的贵族衰落或被淘汰，不断有新的精英从平民中产生，精英的位置并未真空。不过，因为社会金字塔中总是“下大上小，并不是一切底层的人都能卷入这种“精英循环”。帕雷托的思想符合我们的“顺境的代价”之命题，也是认识“精英循环”的一个视角，但他只看到这种因“腐化——衰败”导致的循环，忽略了导致“新型精英”出现的其他因素，如新的经济因素、文化因素、社会利益群体的出现，因而遭到当代精英理论研究者的批判。[①] 好在帕氏的缺陷与本节主题“顺境也有代价”无直接关系，仅提及一二以避偏颇。从历史的经验看，在社会地位的循环中越是暴发户越是要为获取的地位付出惨痛的代价。这首先是因为地位变化太大，无力抵抗各种享乐诱惑，保持旧有的心态。其次也因为他们与传统文化缺乏联系，未能从中学到修身齐家治国之道，因而更无规矩。

为什么处在顺境和优越条件下的人们往往要为此付出代价？他们缺少的是什么？客观看他们缺少的是适当的压力。压力太小导致刺激太弱，因而也便削弱了当事者适应和进取的动力。很多心理学家认为，压力是每个人生活中不可缺少的一部分。欣克尔说：“生活处处有压力。”克特·巴克认为：“从长远的眼光考虑压力，我们发现，压力看来是应付生活的基本条件。”即

---

① T. B. Bottomore, Elites and Society, Harmond Sworth, Middlesex Penguin Book 1964，第三章。

使是专门研究压力的危害作用的心理学家汉斯·塞利也承认:“压力是生活的刺激,……压力使我们振作,使我们生存。”伯利内的实验显示,无论是人还是其他动物对复杂、新奇和出乎意料的刺激作出的反应更多。林泽等人的实验显示:“那些用来经受电击和夹趾威胁试验的幼兽,长大以后似乎比早年没受过压力的同窝动物更能应付压力情境。”[①] 早年的优越条件无疑会释去沉重的压力,不利于当事者坚强性格的形成。

我们还可以借用心理学家阿德勒(A. Adler, 1870 - 1937)的理论来透视这一现象。阿德勒认为一切人在生命之初都是自卑的,自卑感是所有人成就背后的主要推动力。他最初把自卑感与身体的缺陷联系起来。有缺陷的人可能会努力加强该器官或通过发展其他器官的机能来补偿缺陷。一种过度补偿(over compensate)使他获得超水平的发展。比如古希腊的德谟斯梯尼战胜了口吃成为伟大的演说家;凯撒、亚历山大、罗斯福都在战胜生理缺陷时获得了惊人的发展。阿德勒当然也指出当自卑成为一种情结时会阻碍一个人的发展。以后阿德勒扩展了自卑的基础条件,不仅将之与身体,而且与精神的、社会的障碍相联系。阿德勒还认为与克服自卑相对,追求优越是动力的另一端。[②] 借此我们可以理解,优越的获得有可能削弱动力,又因优越的条件较少产生一般性的自卑及为克服它进行的“过度补偿”,因此难于造就非凡的人。

那么顺境和优越的条件是否必然要人们为之付出代价呢?

---

① 以上均引自克特·巴克主编《社会心理学》,南开大学出版社,1986,第12章。

② 阿德勒:《生活的哲学》,三联书店,1987。

我们说居鲁士的先见是令人钦佩的，而他的态度却是不足取的，那是一种变相的犬儒主义，也可能正是因为他缺乏进取，不敢承受风险走入新境，波斯终于没有像希腊一样为人类文明作出举世无双的贡献。走入顺境、置身到优越之中，要准备迎接一种变化，越是有所准备就越可能减少代价。顺境的代价说到底是动因刺激的削弱、进取目标的丧失。因此，环境一变，便要迅速寻找替代的压力、替代的刺激、替代的新目标。自卑感和优越感产生的条件不是孤立的，它来自对比——与自己的过去的对比，与周围人们的对比。因此曾国藩这样的治家者就是要通过严格的自我束缚、通过节俭，削弱自家与周围人的反差，削弱自家现状与过去艰苦奋斗时的反差，并不断给子女提出激人奋进的高大目标。没有一个家族、民族是长盛不衰的，但各自的兴盛毕竟有质与量上的差别，可见选择、努力与自觉的不可抹杀的作用。

正是因为苦难、逆境、甚至生理缺陷，产生和造就了一些伟大人物，在很多人心目中便产生了一种对苦难和逆境的崇拜，而这种崇拜往往是盲目和消极的。首先，一种积极健康的人生，即使走入顺境也要努力为自己设置新的高尚目标，在追求这一目标中迎接新的困难和障碍，从而发展和显示自己的人格；而不可以也不可能倒退或停留（如居鲁士）在困苦中去保持心志。其次，逆境远非造就一种积极人格的充分条件，无数处在困苦和逆境中的人们没有任何改变现状的动力。仅就客观环境而论，我们至少可为这种缺乏刺激的逆境找到两个原因：（一）这一环境是封闭的，没有对比的苦难不会给当事者更多的刺激；（二）这一环境是窒息的，处在其中的人看不到任何改变和跳跃出这一环境的机会，于是他们认命了。第三，逆境中的压力可以成就一些人，却也可能摧毁一些人。逆情中产生的过重的自卑会瓦解一

个人的活力。现代医学社会学则显示出多种疾病(如冠心病、神经病)与环境压力的密切关系。

不同的环境对人们的作用是不同的。顺境与逆境、苦难与舒适使当事者付出的代价是不同的。我们的哲学不是在陈述和分析这些代价后使人见异思迁或替自己的堕落与消沉辩护,而是帮助人们认清关系,更好地适应地位的沉浮与环境的变迁。

17

风险与保障

本节所讨论的“风险”正和本书所讨论的“代价”一样，是当代经济学家们的热门话题。而本节的视角也正如同本书一样，虽也论及经济活动，更侧重的是从社会行为的一般意义上思考风险与生存的关系，以及人类应付风险的诸种策略之代价得失。

我们以为，是三种因素决定了风险的存在：(1)行为的自决性；(2)人类理性能力的有限性；(3)外部事物的模糊、未知及突发性。从语义学的意义上可以说“风险”就是与选择对应的，它意指选择的某种行为之结果的不确定性。如果当事者丧失了选择权，它的行为或被自身的生理本能，或为外部强制力量所决定，其结局无论是福是祸，多称不上风险，而应视为“注定”。也正是从这个意义上，我们很少说动物的行为中包含风险，因为其中没有选择。在人类决策中扮演重要角色的是理性，但人类秉赋的理性能力是有限的，它不能了解、洞悉和解决一切。与此对应的是，外部事物既有清晰的一面，又有模糊的一面；既有已知的一面，又有未知的一面；既有稳定的一面，又能变化的一面。正是上述“自决、理性、外物”中的这些永恒的特征，决定了风险的永恒存在。

在远古时代,人类的祖先就表现出对风险的深深困惑和对其奥秘的孜孜探究。科技史与文明史的研究为我们提供了饶有趣味的例证。学者们公认,“轮”是自“人工取火”以后人类最伟大的发明。在近东地区的墓地中发现轮起始于公元前3500年,并且在更早的时候人类就用滚木搬运重物了。以后的纺轮、齿轮、涡轮无不是这一伟大发明的模仿和延伸。可以说人类的早期文明就是借助于火与轮而生长发达的。但是史家们往往忽略的是,几乎在发明了轮子的同时(并且极可能也是受到同一种启示,即滚木)另一项伟大发明,一个神秘的滚动物——骰子也问世了。中国出土文物中发现了公元前600年的骰子。印度的著名史诗《摩诃婆罗多》(约成书于公元前后)中描述了两位王子坚战与难敌掷骰子赌家产的故事,而据考这两位王子生活在公元前1400—1000年间。埃及的古墓中发现了公元前2000年的骰子。有些学者认为公元前3000年在伊拉克、印度就出现了六面的骰子。更有一些学者认为,骰子在一些地方比轮子先出现。《大英百科全书》这样解释骰子的功能:原始人最初用它卜凶吉,以后才用于赌博。骰子与轮子的同期发明告诉我们,未知与风险的刺激对原始人来说决不弱于劳作与跋涉,而解脱精神压力之希冀也从不次于摆脱体力负担之愿望。而以后骰子从卜具转化为赌具,又说明了人类在渴望把握未知回避风险的同时,为利益所驱从来都敢于甚至乐于置身到一种风险中去的。人类心理上的这种两重性——冒险与避险,在远古时代已经鲜明地显露出来。

在近现代的社会生活中,人们日益感到决策的重要性,博弈论应运而生。博弈论的直接研究对象是棋与牌,二者均为智力游戏。棋弈中有严格的逻辑推理,与生活中的决策不无相似之

处，但是棋弈中缺少一个现实生活中的重要的成分，即风险与不确定性。博弈论的创始的人冯·诺伊曼认识到棋弈的这一特征，他称棋赛是具有“完备信息”的比赛。[①] 棋赛过程中没有任何经济学意义上的、政治学意义上的、统计概率意义上的风险和不确定性，在其计算中不需要涉及任何未来事件的概率，也没有任何意外的事情会发生。如果说走这步棋“有风险”，那只意味着因时间或能力所限未及最终确定这一步选择是否恰当。正是由于棋道的这一特征，在棋理基础上产生的理论对决策虽不乏帮助却仍有局限。

牌戏恰恰带有生活中的另一特征。它与棋的最大差异在于它的胜负受制于“机运”。用冯·诺伊曼的话说，打牌过程只能依赖“不完备的信息”。[②] 同一张 K 在东家还是西家手中，对手的四张将牌作一三还是二二分布，对庄家都大不相同。正是这种信息的不完备为决策带来了风险。两个人拿着同一手牌，会因对胜负概率计算不同而作出不同的选择。即使他们在概率上的判定一致，还会因为不同的得分愿望，肯于承受的失败代价，及此前积分的不同而作出不同的选择。牌戏的这些特征——一言蔽之，风险决策——酷似人生，它为人们的决策行为提供了另一种启发。

生活中可能碰到的决策风险从来都比棋牌中的风险丰富多变、扑朔迷离。棋、牌、人生正代表着三种决策方式。棋是“全备信息”的决策，其“风险”（并非充分意义上的风险，只姑且称之）

---

① 冯·诺伊曼、奥斯卡·摩根斯特恩：《竞赛论与经济行为》，经济出版社，1963，第 100—113 页。

② 同上书，第 159 页。

只在于其一步步对弈构成的“选择之树”过于复杂，因智力和时间的限制，存在着失误的可能。牌是“概率信息”的决策，它呈现出若干信息，但并不完备，只能对不完备的部分作出概率判定，这种判定构成了牌戏决策的基础。生活中事物除了包括类似棋牌式的行为，即呈现出十足的清晰度或虽然模糊尚可用概率把握，还有一些更模糊的事物，它们或则突发、或则新生、或则信息更为匮乏、未知性更大，以至连概率都找不到。针对此种事情的决策可称为“模糊信息”的决策。个人和社会面临的重大选择大多带有这种性质。其实它们所以被视为“重大”，除了与生存关系密切外，最主要的就是因为它们模糊、未知、叵测。生活中很多与生存关系更直接的事物，因其清晰易解，便不再被看作“重大”了。“重大”往往与“模糊”和未知密切关联。

不错，随着科学的发展，很多曾经是模糊未知的事物变得相对清晰了，对其中有些事物我们已有了“全备信息”，对其中另一些事物也可用概率把握。那么是不是说今人面临的风险要小于古人或前人呢？不对。如果大自然和社会中的事物是有限的或定量的，清晰的部分增大，模糊的部分自然缩小。但大自然与社会中的事物在广度深度上却都是无限的。我们已知的事物正像一个圆，其周边之外是未知之物，于是所知愈多，就愈会遭遇到未知与风险。

那么为了回避风险，可不可以完全听凭理性和确定信息及判定的指引，即理性明确告诉我们什么，我们就作什么，不去作那些理性没有明确告知我们的事情。那样不是最少代价吗？恰恰相反，果真如此我们付出的代价恐怕更大。凯恩斯说：“假如人性不喜欢碰运气，而仅靠冷静盘算，恐怕不会有多少投资。”加尔布雷斯说：“一旦人们变得非常有理性，经济发展似乎就不可

能了。"弗雷德里克·艾米尔更把这一认识推广到一般行为中："坚持要在决策前把事物看得清清楚楚的人，永远也不会决策。"不敢于踏入未知之地，不敢于面对风险毅然抉择，不仅是放弃了发展，也是放弃了人类生存的尊严——自决权。

但在现实中风险也毕竟是令人畏惧的。在一个社会体制中，怎样使人们不被狭隘的理性和现实的算计所束缚，仍保持旺盛的冒险动机呢？这要从两方面做起。

一方面，一个社会须对一项合法的风险计划实施后所获取的利益给予较大程度的保障。"一分风险一分利"，表达了一种常理。不错，赌博在每个社会中都遭到某种程度的非议。但赌博的逻辑中却有着不容置疑的公正性——利润与风险成正比关系。同那些"有暴利无风险"的活动（往往意味着某种特权）相比，赌博反而显得"高尚"，它至少给参与者以公平。我们尽可以抨击赌博，却不可以抨击和压制带有此种"风险——利益"之逻辑的诸多社会行为。正如乔治·吉尔德所说：

> （一个社会）获得成功的主要秘密，也许在于它有把追求安全（体现在储蓄上）转变为愿意冒险（体现在企业精神上）的能力。……如果一种经济体制不能给企业以大的报偿，有雄心壮志的人便会去追求保险和安全的好处，追求政治权力和官僚主义的不义之财。[①]

比如说，累进税的适当采用会调节社会上悬殊的贫富差别，但是"急剧增加的累进税率…却是抑制争取经济成就、努力工作和敢

① 乔治·吉尔德：《财富与贫困》，上海译文出版社，1985，第160、284页。

于冒险的动力的，只有利于追求非生产性的只领干薪的闲职。”[①] 有时候，当一个社会中风险动力减弱时，是需要增加利益刺激的。在肯尼迪减税方案实行（1964 年）前的四年中，27.4%的资本投入企业，38.5%投入不动产，减税后的四年里，58.6%的资本投入企业，只有 31.2%投入不动产。[②] 我们无意专门探讨经济问题，经济生活中的此种现象不过是突出地反映了风险与收益的一般关系。

另一方面，一套制度化的保险措施是保持和助长该社会成员冒险动力的机制。保险不同于回避风险，它的本质是风险转移。保险业把众人联系在一起，共同承受偶然事件造成的损失。因此降低了风险的代价，使人们可以承受。如肯尼斯·阿罗所说：“从最广义的保险意义上说，转移风险的可能性允许个人从事冒险活动，否则的话，他们本不会加入这些活动。”[③] 与风险决策相比，保险事业并不复杂神秘，但其中却蕴含着一个深刻而富有趣味的道德问题。我们说保险的本质是风险转移，但当保险主把潜在事故的物质代价转移到所有购买了保险的众人身上时，却决不希望转移掉每个当事人对自己的车、船、房屋、股票所负的义务。如果当事人因买了保险而思想麻痹、义务松弛，甚至为图赔偿故意造成事故，风险的概率就大大超出了保险主的正常估价和承受能力。这就是保险业中的“道德危险”（moral hazard）。当这种危险弥漫时，带来的不仅是保险业主破产，保

---

① 乔治·吉尔德：《财富与贫困》，上海译文出版社，1985，第 284 页。

② 同上书，第 286—287 页。

③ 肯尼斯·阿罗：《信息经济学》，北京经济学院出版社，1989，第 92—93 页。

险人领不到补偿，还将导致整个社会处理风险问题的最坏结局，风险将以比正常情形高得多的概率冲击社会。为扼制“道德危险”保险家精心设计了保险规章。比如，在驾车保险中，虽发生事故后人车的损失均由保险公司承担，但投保者的驾车履历中要根据事故轻重留下一项不良记录，以后无论在哪里保险都要倍增保险金。而在其他多数钱财物的保险中，保险公司至多只承担总额的大部分，将那小部分仍放在当事人肩上。

任何一个健全的社会总是离不开上述的两种机制——刺激开闯和冒险精神，提供保险和安全措施。前者总是要由个体去自觉承担，自负盈亏；而后者总是离不开群体，要大家承受。但两者必须有一种恰当适度的结合。保险业中的“道德危险”是耐人寻味的，它的含义决不限于保险业，因为风险与广义的保险是渗透到一切社会活动之中的。所以吉尔德的概括是异常深刻的：

> 政治在很大程度上是一门涉及保险的科学。[①] 可惜的是，狭义的专业保险业之外的很多制度管理者并未觉察到发生在它们之中的“道德危险”。

小保险业中的“道德危险”在大社会中的放大表现的典型便是国有制下个体道德与义务的涣散和瓦解。正如吉尔德说：

> 如果国家作为承保人，企图把个人和企业的所有风险，例如失业、通货膨胀、外国竞争、需求不振、意外事故以及伤残等，都承担起来，那么国家就会发现它所负的责任和所冒的风险，超出了它所能够承担的能力。[②]

---

① 《财富与贫困》，第 159 页。

② 同上书，第 163 页。

在东方的世界中，作为保险人的国家，曾经不仅负担了企业的风险，甚至每个菜站、餐馆、理发馆、修车铺的风险都全部由国家包揽下来。所有的企业、单位、个人都既不会破产失业，也不会发财致富。于是这个伟大的保险人便剥落了每个人本该承受的那份风险义务。它架起一顶虚假的保护伞（因为如吉尔德所说，它最终承担不了），使成员们像是被娇惯坏了的孩子，丧失了独立生活的能力，“无从了解任何社会中无不普遍存在的真正的风险和机会”。[①] 同时，它只靠高度集中的计划与指令去试图避开风险与不确定性，因而“总是不得不对人类冒险的愿望进行引导或压制，结果常常是使正面的、创造性的后果导向负面。”[②] 成员们个人的创造力枯萎在虚假的确定性中。

这一悲剧的深刻原因在于“保险者”对生存与风险的本质的不理解。每一个生命都是单独降生在世界上的，没有什么存在物能代它降生，代它负担生存所必须承受的那份风险；每一个生命体都是独自死去的，没有什么存在物能代他受过，代他走向死亡。人类的智慧和力量是蕴藏在每个生命体之中的。每个承担起自己风险义务的个体们的共济将带来更大的繁荣，每个被剥落了风险义务的个体们的组合将导致更快的衰亡。

① 《财富与贫困》，第39页。

② 同上书，第380页。

18

乌托邦——否定代价之代价

各种类型的社会行为、制度、思想在帮助人们获取效益的同时无不迫使人们付出各自的代价。合作有代价，拒绝合作代价更大；竞争有代价，消除竞争只是换来代价不等的另一种竞争；平等与不平等，抛开它所衍生的道德意味，便是一种永恒的代价选择；形形色色的伦理无不以某种代价换取秩序；标准的本质就是减小代价付出；承担风险有代价，追求保险依然有代价；甚至生存中的适应与优势也无例外地蕴含着代价。正是因为代价无所不在，寻找减少代价的行为和制度便不仅是人们的自然趋向，而且是一种积极的态度。但是一旦自以为找到了某种完美的方案、制度——人们在其中可以不付出代价，那里没有冲突纷争、内耗外斗，没有压迫苦难、疏离异化，那里的一切和谐圆满、尽善尽美——便走上了另一极端，这就是乌托邦。数千年来这一幽灵激励和困扰着人类，而其伟大的实践正是现代历史上最沉重的一笔代价和最发人深省的一次教训。

什么是乌托邦(Utopia)？在日常用语中它可以指任何被渴望但不实际的、不可能实现的想法或方案，它被认为是虚妄的、不合理性的期待，对现存状况的激烈背离。它可以意指很多不

同的事物，但当我们说到乌托邦主义时，是指关于一个完美社会的图景。这里的完美被确定为和谐。它既指个人自身的和谐，与他人间的和谐，又指持久和平、需求的充分满足、愉快的劳动、充裕的闲暇、平等或合理的不平等，没有专断的权威，全体公民的社会参与，等等。①

乌托邦的传统源远流长。柏拉图的理想国、卢梭的原始社会、摩尔的乌托邦、康帕内拉的太阳城、莫里斯的乌有乡，以及欧文、傅立叶及其批判继承者，都是这一思潮在各个历史时期的代表。他们勾画的理想国各不相同，但他们的共同特征是批判他们生活的时代，认为那个社会是腐败罪恶的，同时宣扬一种理想国，宣称那里是完美无缺的，人们在其中可以免除在其他社会中将作出的牺牲，付出的代价。

以乌托邦理想治理现代社会的遭遇，不必我们费神作出经验性的描述了。它为每个生活在本世纪后半叶的人（在此之前后果毕竟不明朗）所经历或见闻。仍然有待完成的是认识这一悲剧的深刻含义。

乌托邦理想与它指导的社会实践总是南辕北辙，其根本原因在于这一理想是建立在对人性的误解之上的。每一个伟大乌托邦理想的提出者都承认他生活的时代和社会中的人是罪恶而不美好的，但他认为那是罪恶的社会造成的，人们本来是善的。因此，他的理想国可以使人们回归到他们善的本性中，而这种本性也当然地成为他的理想得以实现的基础。乌托邦的这一本质特征恰为朱迪斯·史科勒慧眼所识，一语中的：

---

① 参照 Encyclopedia of International Social Science Vol. 16, p. 267。

一切乌托邦都拒绝原罪说…更重要的是乌托邦否定了一切将人的自然品德和理性看作是脆弱和具有致命之伤的“原罪”观念。[1]

人性是善还是恶的争论太古老了。而每个民族的语言中都积淀了他们对一争论的直觉。中国的一句老话是“人不为己天诛地灭”，意指一个不自私的人是活不下去的。无独有偶，拉丁文中有这样一句名言：“我知道什么是对的，可是我作的却是错的。”它说明了人们总是做着错事，岂止无心，甚至有意。不错，我们并不因为这些流行的语言便以为人性中没有善的一面了。但是尽管世上有恶亦有善，政治首先要承认的却是恶，因为它更多地是要与恶 打交道，甚至它的主要职责便是抑制恶。任何轻视了恶之根源、恶之本性、恶之只可抑制不会根除的政治措施都将显得幼稚和轻率。正如泰蒙说的：

政治便是在种种的恶中作选择，说得含蓄一些，也就是接受次好的东西。[2]

人可望越来越善，却不会尽善；社会有望日益美好，却不会尽美，这是组成了社会的个人们的有限性所使然的。蒂里希（Paul Tilich）深刻地揭示出乌托邦思想忽视了人类有限性的致命弱点：

乌托邦的根本弱点在于它预先假设了一个虚假的人的

---

① Judith Shklar: “The Political Theory of Utopia” in 《Utopias and Utopian Thought》, edited by Frank E. Manuel. Boston, 1965.

② 泰蒙（J. L. Talmon）：“乌托邦思想与政治”，载于乔治·凯特布（George Kateb）编《现代人论乌托邦》。笔者疑惑这段译文不够准确，疑其应为“也就是诸恶性取其轻”。未能找到原文核对。

> 形象。…诚然，他承认个人至少在今世的有限性，但它通常以为人在来世中可以得到发展。不过，它忘记了，即使在"来世"中也每时每刻会感到这种有限性，因为这并不是一个关于永恒的问题，而是一个关于有限性无休止延续的问题。……它把不可能描绘成实在的可能性，或者说把不可能性描绘成摆动于可能性与不可能性之间的事物。这样一来它就沦为一种纯粹的愿望投射。①

将一种乌托邦付诸社会实践的另一个荒谬之处在于，众多的社会成员们的理想是不一致的，有怀旧的，有安于现状的，有寄希望于未来的。即使同是怀有乌托邦思想，在内容上也不尽相同。于是在乌托邦持有者将其理想指导社会时，在改造社会的同时，也开始了人的改造。特别是当其理想蓝图的实现遇到困难、令人怀疑之时，统一思想就变得更为急迫。正是由此开始，乌托邦持有者背离了科学与民主的道路。如波普所说：

> 善意的乌托邦主义者们似乎是遗漏了一点，即这一纲领蕴含着承认失败，甚至是在他开始实行它之前。因为它要我们去"塑造"那些男人和女人以迎合他的新社会的要求，代替了他之要求我们去建立一个适合于男人和女人生活于其中的新社会。显然这就取消了检验新社会成功与失败的任何可能性。因为那些不喜欢生活于其中的人，只好承认他们自己还没有适合于生活其中。……但是，没有进行检验的可能性，任何正在使用科学的说法都将化为乌

① 保罗·蒂里希：《政治期望》，四川人民出版社，1989，第217—219页。

有。[1]

正是在他们至善至美的理想目标激励下，乌托邦主义者甚至会比一位地道的作恶君主更专横，因为他以为他不惜使用"恶"的手段，乃是为着迈向"至善"的目标。于是他遭遇到"这样的一种诱惑"：

那就是可能会为了拯救他人，使他成为自己梦想世界中的公民而强迫他，给他洗脑，因此也就是不顾痛苦与死亡的代价而强迫历史交出想象中的天国。[2]

的确，它所具有的道德魅力会在一时间使人们难于抵抗，甚至在它使用专横手段时。但是即便如此，这种状况也毕竟殊异于乌托邦主义者最初描绘的那副和谐气象。而当人们从魔力中苏醒过来时，会发现：

"拯救"根本是没有的事。乌托邦主义者在使人和社会完美的追求中，已经把两者都扭曲变形了，使人与社会都成了可厌的方面。……在这种状态下，"秩序"等于"团队组织"，"满足"等于条件反射，"教育"等于"灌输"，"自由"只不过等于"制约"，新的安全与社会规律同集中营相似。[3]

这是何等可怕的图画啊，却是伟大乌托邦社会实践的真实写照。

---

① 卡尔·波普：《历史主义的贫困》，社会科学文献出版社，1987，第100—101页。

② 玛格丽特·米德："走向更生动的乌托邦"，载于《现代人论乌托邦》，第68页。

③ 尤金·韦伯，"二十世纪的反乌托邦"，载于《现代人论乌托邦》第114—115页。

饱尝这一集中营之苦的吉拉斯将他反省这一历程的专著定名为《不完美的社会》是发人深省的：

> 我相信社会根本就不可能完美。人必须有思想和理想，但他切不要以为都可以完全实现。我们必须了解乌托邦主义的性质。一种乌托邦主义，当其取得了权力时，便成为一种教条，便极易于以其科学主义和理想主义使人类受苦。我若说社会是不完全的，其含义便好像说社会是可以变为完全的。但事实上社会却是不可能没有缺憾的。[①]

吉拉斯的认识也正是本节的论点之一：人类的一切制度必是有得有失的，企图实践一种无代价的制度，必将付出更大的代价。

那么，这是否意味着我们准备彻底抛弃一切乌托邦，否定乌托邦具有任何积极作用，不仅否定乌托邦主义指导的社会实践，而且否定乌托邦思维方式本身？我们对乌托邦的认识并不是这样，这种认识恰恰站在与乌托邦对立的另一极端上。如果说以为找到了完美的蓝图使人类付出了惨重的代价，那么彻底抛弃对完美的追求将使人类付出同样难以预计的代价。

乌托邦思想具有其积极的社会功能。乌托邦思想以极大的力量批判了现存社会中的严重缺陷，它散布不满、唤起觉悟、刺激对社会弊病的探讨，在任何变迁发生、改革推行的地方，乌托邦思想都发挥着作用。没有一个社会充分地利用了人类本性中的财富，每个社会都利用了一些，忽略和压制了另一些。乌托邦

---

① 吉拉斯：《不完美的社会》，香港今日世界出版社，1976，第2页，引言。

思想丰富了人类对自己可能性和潜在力的认识。它提醒现存的社会:你是有限的,尽管你在自鸣得意。

本世纪第一个对乌托邦作出了专门研究的社会学家曼海姆(K. Mannheim)在指出乌托邦"不能正确诊断现存的社会状况,它不关注事物的真实存在,而是在思想中寻找改变现状"[①]的同时,也陈述了另一方面:

> 乌托邦的消失将带来静止的状态,在这种状态中,人几乎成为物。那时,我们将面临一种难以想象的两难境地,即人类虽然获得了对现实存在的最大程度的理性控制,却也失去了任何理想,变成了仅仅凭冲动行事的生物。于是,人类在经历了长期艰难而英勇的发展之后,刚刚达到最高程度的自觉,……却又将创造历史的愿望随着乌托邦的消失而丢掉。[②]

五十年代初叶,另一位社会学代表人物科瑟(L. Coser)再次强调乌托邦积极社会功能的一面:

> 乌托邦不仅是一种有助于产生想象和希望之视野的载体,而且这种寄希望于未来也是当下指导行为和探索价值观的源泉…。由于"未来"眼界的丧失,艺术、文学、社会科学都变得贫困。这样我们为送出乌托邦而付出代价。[③]

我们说过,以一种乌托邦指导社会实践必然失败的根本原

---

① Karl Mannheim: Ideology and Utopia, New York, 1936, p.40.

② 同上书,第262—263页。

③ Lewis Coser: "Utopia Revisited", in A Handful of Thirstles, New Brunswick, 1988, p.77-78.

因在于乌托邦主义对人性的误解,没有看到人类的有限性。而企图铲除乌托邦的想法同样是对人性的误解,它忽视了人类的可能性。当一个实践家断言乌托邦思想在企望不可能的事情而政治是有关可能的事物的艺术时,他是对的。但他忘记了这个关键问题:什么是可能的? 恰恰是最富理性、摆脱了同代人深深沉浸于历史幻景之心态的马克斯·韦伯说出了这样一番话:

> 的确,一切政治经验都在证实这一真理——人们不可能得到可能的东西,除非他已多次为着不可能的事物而伸出他的双手。

关于人性的这一面,蒂里希阐述的更明确:

> 我的一位朋友,精神病学家库尔特·戈尔茨坦曾经说过:"人是具有可能性的存在物。"他并没有说明是做什么的可能性,这正是这个定义的精采之处。人并不是拥有做某种确定的事情的可能性,与其他一切创造物截然不同,他具有"可能性",它是能够超越被给定者、无限地超越被给定者的那种存在物。[1]

正是人类的这种追求更善更美、企望今日不可能的事物在明日成为可能的天性使得"乌托邦并不是可以被取消的事物,而是与人类一样长期存在下去的事物。"[2]

从我们上面的论述中,人们似乎会得到这样的印象,人类陷入了一种无可救药的境地:实践一种乌托邦理想他将付出惨重的代价,抛弃乌托邦理想他将付出另一重代价。的确,我们以为

---

① 蒂里希:《政治期望》,第 164 页。

② 同上书,第 163 页。

人类社会永远地处在“它现在是什么”与“他们希望是什么”的张力之中。但是只有在平衡打破，即它跳向了一个极端时，才会陷入“抛弃理想”或“不顾现实”的泥潭。而理想与现实间的互动，是一个社会稳步向前迈进的永恒因子。

乌托邦理想与现存社会的关系该怎样摆？其实中世纪前夜天主教的箴言已经给我们指明了出路：“把凯撒的给凯撒，把上帝的给上帝。”而教会自身的经历也以身试法地验证了这一论断的伟大。当宗教保持为一种思想和道德时，它是那样纯真感人，是尘世中滔滔功利的解毒剂，而当它拥有了巨大的财富、权势和组织机构时，就无可挽回地陷入世俗社会组织的同一病症。因为在思想上批判权势、金钱的积极作用并不等同于在现实中处理权力、金钱的有效能力。

把天主教的至理箴言应用于乌托邦思想与现实社会的关系中，就是在一个健全的社会中，政治与思想应该成为彼此分离、各自独立的两大合法系统。两者各自行使自身的功能，各自认识自己的局限。批判者不可以为自己的蓝图可以立即实行，实践者不可以为自己的政策是最佳选择。两者要保持一定的距离和互动关系，任何一方不要企图兼并对方，合一便是灾难——无论是以现实取代理想，还是以理想取代现实。乌托邦，作为人类的一种精神活动，其本身是无罪的。灾难在于以乌托邦指导一场社会实践。它以社会批判力量取代了社会操作力量，功能上不可能不出现极大的紊乱。恰如高尔芬指出：

> 乌托邦论者所关怀的应该不是开药方，……不是治疗而是诊断。……但是许多乌托邦论者常常把事情不分青红

皂白地搞成一团,像个江湖郎中一般。①

怎样使一种乌托邦思想不致一下子席卷社会,迅猛地走入社会实践?恐怕最有力的制约力量便是一个社会中深刻的保守主义者的存在。"深刻"意味着并非简单、愚昧、无知,意味着他们倾听和理解了乌托邦和激进主义的全部声音,但仍有足够根据地站立在保守的立场上。一个社会中保守主义的迅速溃败,或其保守主义者尽为浅薄之徒,绝不是它的福音,相反,往往是其走向乌托邦悲剧的前兆。自光荣革命始,不列颠民族的政治始终在稳健的前行,其重大因素之一正如自由主义哲学家柏克所言:"保守党是英国人民特有的遗产。"

一个健康的社会必须兼备乌托邦主义者和保守主义者。乌托邦是这个社会的解毒剂,而保守主义是这个社会的镇定剂。前者针砭腐败堕落,后者制约轻狂躁动。只有在这个社会兼备了这两种力量时,它才能最大限度地减少发展中的代价。

---

① 芙兰西德·高尔芬和芭芭拉·高尔芬:"论乌托邦的可能性",载于《现代人论乌托邦》,第57页。

19

代价的界定与比较

本书在我们力所能及的每一个方面，反反复复论证着这样的一个命题：人类的一切行为在为他带来收益的同时，也使他付出代价。但是我们的这一命题并不能成为历史上的一切罪人、一切倒行逆施者、一切不顾人类千百年实践中获取的的常识而一意孤行铸成大错的暴君手中的辩辞。因为我们的“代价”界定在该行为”有所收获”的前提下，即“代价是某种收获的代价”。不是一切错误，甚至那些一无所获的错误实践带来的损失都可以称为代价。即使在一个已勘明的油田中也远不是每一口井打下去都能出油，这是代价。而为了追求亩产万斤粮食而付出的人力财力的损失则不是正常意义上的代价，更不是本书所界定的那种“代价”。

不错，我们说代价是对收获而言的，而我们所说的收获也并未狭隘地局限在有形的收获上，它同时也包括从失败中获得的经验与认识。我们的社会已惯于将这种失败换来的经验称为“学费”。我们却以为，只有探索性实践的失败才能称之为难免要付的学费，以此换来的经验才称得上代价，因为不尝试就认识不到。但是，违背常识的错误实践尽管也算是教训，却不能视之

为必付的学费。因为代价意为买到了东西时的付出，而常识原本是无需购买的。如果前辈的每一次失败的尝试我们都要重蹈，如果祖先交过的每一笔学费我们都要再次缴付，人与动物又有什么差别?! 平均主义的伟大实践虽然损耗巨大，或许仍然可以称为一笔学费、一种代价，因为经此实践后，全社会才认识到这一理想主义的最终结局：不仅效益极低，而且并未得到真正的平均。而“大跃进”却不可视之为学费与代价，因为一亩地是否能打万斤粮食、土法炼钢是否得不偿失，原是人们常识以内的事情，无须去“学”，更不该缴“费”。我们的人口爆炸同样不是必缴的学费和代价，第一，它未给我们带来积极的收益；第二、并不是有了这么多人口后我们才获得这一认识。马寅初以至更早的马尔萨斯早就给我们敲过警钟，我们完全可以免缴“学费”就搞清这一问题的。综上所述可知，代价论决非“学费论”的根据，学费论不过是愚昧专断导致的错误决策的庸俗辩辞而已。

在区分了正常行为中的代价与失策、错误的差别后，让我们转过来讨论代价之大小。

代价的大小不仅要比较支出、浪费或牺牲掉的东西的多少，还要甚至更要比较付出了这些代价后收获的大小。一位当代中国学者曾说：“人们经常批评价值规律的‘自发作用’会造成浪费。可是我们要知道，浪费有两种：一种是优胜劣败，一种是同等水平的纯粹多余(以及无竞争导致的废品残品的充斥——笔者加)。……有许多‘浪费’其实是淘汰。它表明需求水平的提高。没有‘多余’就没有选择，没有选择就没有淘汰，没有淘汰就没有进步。大自然是通过‘浪费’多少低等物质才造就出人类这种万物之灵的啊。……事实上我们原来那套经济体制也经常造成浪费，令人惋惜的倒不在于这些浪费的数量也相当大(如果不

是更大的话)，而在于这些浪费的进步意义太少了。”

在不同的制度选择中，比较代价大小不仅要比较浪费和牺牲，更要比较收获。在同一制度选择中，有时也是这样。两个群体选择了同一制度，其成员自然付出了同样的代价，但他们在挖掘该制度的潜力上却未必是一样的。充分挖掘了其潜力的群体不仅收到了更大的效益，并且在最终证明该制度失败时也算完成了这一尝试。而未能充分挖掘某一制度的潜力的人们不仅在过程中得益小，并且他们几乎永远没有彻底地完成这一试验，最终在作出新的选择时仍会在内部留下无穷的争论。

人类中的各个民族在作出很多选择时，可以同世界上的其他民族，无论是与他们作出相异选择的民族还是近似选择的民族，在代价得失上作一比较。只是在这种比较时，既要看到自己所选择的行为或制度的收益又要看到其代价，既要看到他人选择的行为或制度的代价又要看到其收益。生活在今日地球上的多数人民并非在追求两种截然对立的价值观，他们都是既看重社会正义、公平的确立，又看重财富的创造，因而更使得这种代价与收益上的比较，有了坚固的基础。

当然，还有一些整个人类所面临的共有的选择，比如农业带来了稳定的衣食却也破坏了植被，工业带来了物质的繁荣却也毁坏了生态，分工与专门化带来了效率却也摧毁着人类的本质属性，掌握核武器带来了一方的安全感和整体的不安全感，在这些选择中我们几乎难于在与其他民族的对比中获取智慧，能够作出的往往只是围绕这一选择对主体造成的代价、安危甚至存亡的充满忧虑的思考。

代价理论一方面告诉我们，收敛起你的骄狂，比较一下你的邻居，检验一下你的选择是否明智。另一方面，它又告诉我们收

敛起人类的自负，正是因为我们不断在获取，不断地“胜利”，才忽略了为之付出的代价正蚕食着我们的生命线。

古希腊国王皮洛士曾于公元前280年在赫莱克莱亚击败罗马的军队，然而自身伤亡极大，致使皮洛士说：“再有一次这样的胜利，我们势必全军覆没。”智慧的希腊人的这一句箴言已经融入了西方的语言中（“皮洛士的胜利”成了一句成语，意为代价巨大的胜利）。而我们整个人类的命运又何尝不是这样！我们为每一次“胜利”付出着代价。我们没有不继续向前走的理由，但是“代价”的问题却是到了像“皮洛士的胜利”进入西方语汇一样进入社会科学（不是狭义的经济学）术语中的时候了。我们要不要下一次的胜利？我们该谋求什么样的胜利？我们将付出什么样的代价？这将是人类，特别是其中被称为学者的那帮怪物，必须思考的了。

20

中庸与极

以上我们论述了人类种种行为、制度和文化选择上的代价。可否概括出一个一般性的原则，即在人类所面临的诸种选择——合作与竞争、平等与效益、特殊主义与普遍主义、传统与反传统、风险与保障、以及诸种伦理、标准——之中，有没有一种选择能够最大限度地帮助我们减少代价？其实我们的倾向在以上各节的专门论述中已有所显露。如果进一步阐明观点，那就是：即人类行为的理想之境是中庸之途。

的确，中庸之说太古老了。虽然我们的中庸之说与古代圣哲的学说并非完全一致，但这一认识毕竟最大地受惠于他们。且让我们从古代智者的中庸说起。

在今人眼中，"中庸"几乎就是孔学的代名词之一，这不仅因为经孔子口述流传下来的一部典籍名为《中庸》，更因为他反反复复地讲述中庸，对中庸之道推崇备至，认为那是不可企及的理想境地。孔子说：

尧曰："咨！尔舜，天之历数在尔躬，允执其中。……"舜亦以命禹。（尧[让位给舜时]说："啧啧！你这舜，上天之大命已经落到你的身上，保持其中庸。"舜[让位给禹时]也

说了这一番话。《论语·尧曰篇》)

舜其大知也与？舜好问而好察迩言。隐恶而扬善，执其两端，用其中于民。其斯以为舜乎。(舜难道不是大聪明人吗？舜好发问，又喜欢审察日常浅近的话。他隐藏了坏话，宣扬了好话，折衷了这两个极端，去治理民众。因此才称为舜啊！《中庸》)

不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。(交往不到言行合乎中庸的人，就必定交到激进的人和狷介的人了。激进的人一意向前，狷介的人洁身自好。《论语·子路篇》)

子贡问："师与商也孰贤？"子曰："师也过，商也不及。"曰："然则师愈与？"子曰："过犹不及。"(子贡问孔子："颛孙师与人商两人，谁强一些？"孔子道："师呢，有些过分；商呢，有些赶不上。"子贡说："那么师强一些了？"孔子道："过分和赶不上同样不好。"《论语·先进篇》)

中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。(中庸这种道德，该是最高的了，大家已经缺乏很久了。《论语·雍也篇》)

人皆曰予知。择乎中庸，而不能期月守也。(人人都说自己聪明。认清了中庸之道，却连一个月也不能坚持。《中庸》)

天下国家可均也，爵禄可辞也，白刃可蹈也，中庸不可能也。(天下国家可以分配平均，官爵俸禄可以辞去，白刃可以踏过，中庸却不能实行。《中庸》)

其实，比孔子更早的另一哲人老子虽然没有讲出"中庸"一词，但早就在宣扬中庸之道了。与老子相比，似乎孔子更为入世，他的学说是治世之说，因而中庸也是最高的治世之道。老子

带有隐遁思想，似乎已经走向了另一端，而非中庸了，实则不然。老子在《道德经》中也大谈治术，他的“无为而治”最鲜明地显示出他在追求中庸。在治国之外的一般道理上，中庸思想更比比皆是：

天之道其犹张弓欤？高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者补之。天之道损有余而补不足。(《道德经》77章)

是以圣人方而不割、廉而不刿，直而不肆，光而不耀。(圣人应方正但不死硬，有棱角但不伤人，耿直却不放肆，有光亮却不炫耀于人。《道德经》58章)

大成若缺，其用不弊。大盈若冲，其用不穷。大直若屈，大巧若拙，大辩若讷。(最完美的成就显得还有缺憾，还有新的任务在前头，最充实的东西好像是空虚的，但它的作用不可穷尽，最正直的好像弯曲，最灵巧的好像笨拙，最善辩的好像木讷。《道德经》45章)

同时，中庸也非中国古代智者独有的智慧。生卒年代仅仅晚于孔子(公元前551—479)一百五六十年的亚里士多德(公元前384—322)，在古希腊城邦中，独立地完成了这一思考 。他的《尼各马科伦理学》一书为我们留下了他论述中庸的精采篇章，他说：

一切有识之士都在避免过多或过少，而寻求中道和选取中间。当然不是事物的中间，而是对我们的中间。……不能因为10斤的食品为多的一份，2斤的食品为少的一份，教练就指定6斤的食品。因为对于特定的接受者运动员来说，6斤既可能多，也可能少。……如若一切科学工作

都是这样来完成的，它们必须瞄准中间，并把它当作衡量其成果的标准(就是说，过度和不及都是对优美的破坏，只有中道才能保持它)。如若一个技师，如我们所说那样，以中道为标准而工作，又如若德性和自然一样，要比一切技术都准确和良好，那么德性就是对中间的命中。[①]

在讨论德行的时候，亚里士多德发挥他的中庸说，他说每种德行都是两个极端之间的中道，而每个极端都是一种罪恶。勇敢是怯懦与鲁莽之间的中道，慷慨是挥霍与吝啬之间的中道，温和是暴躁与冷淡之间的中道，真实是夸张与自贬之间的中道，好客是奉承与慢待之间的中道，节制是放纵与苦行之间的中道，谦逊是羞涩与无耻之间的中道，圆通是戏弄与呆板之间的中道。[②]

但是这种中道怎样才能得到，它的准则是什么？亚里士多德说：

中道，也就是过度和不及的居间者。它以正确的原理为依据，而对这个原理的确定存在着某种准则。然而，说一些这类的话当然是真理，但并不足以说明问题。另一方面，在那些科学对象的探讨中，说什么不要作得过度，也不要作得不及，更不要松懈，只有中间才是正确原则等等，固然也是真理，但是只知道这一点的人，不会变得更加聪明。[③]

那么怎么样才能变得更加聪明呢？亚里士多德接下去转述

① 亚里士多德：《尼各马科伦理学》，中国社会科学出版社，1990，第33页。

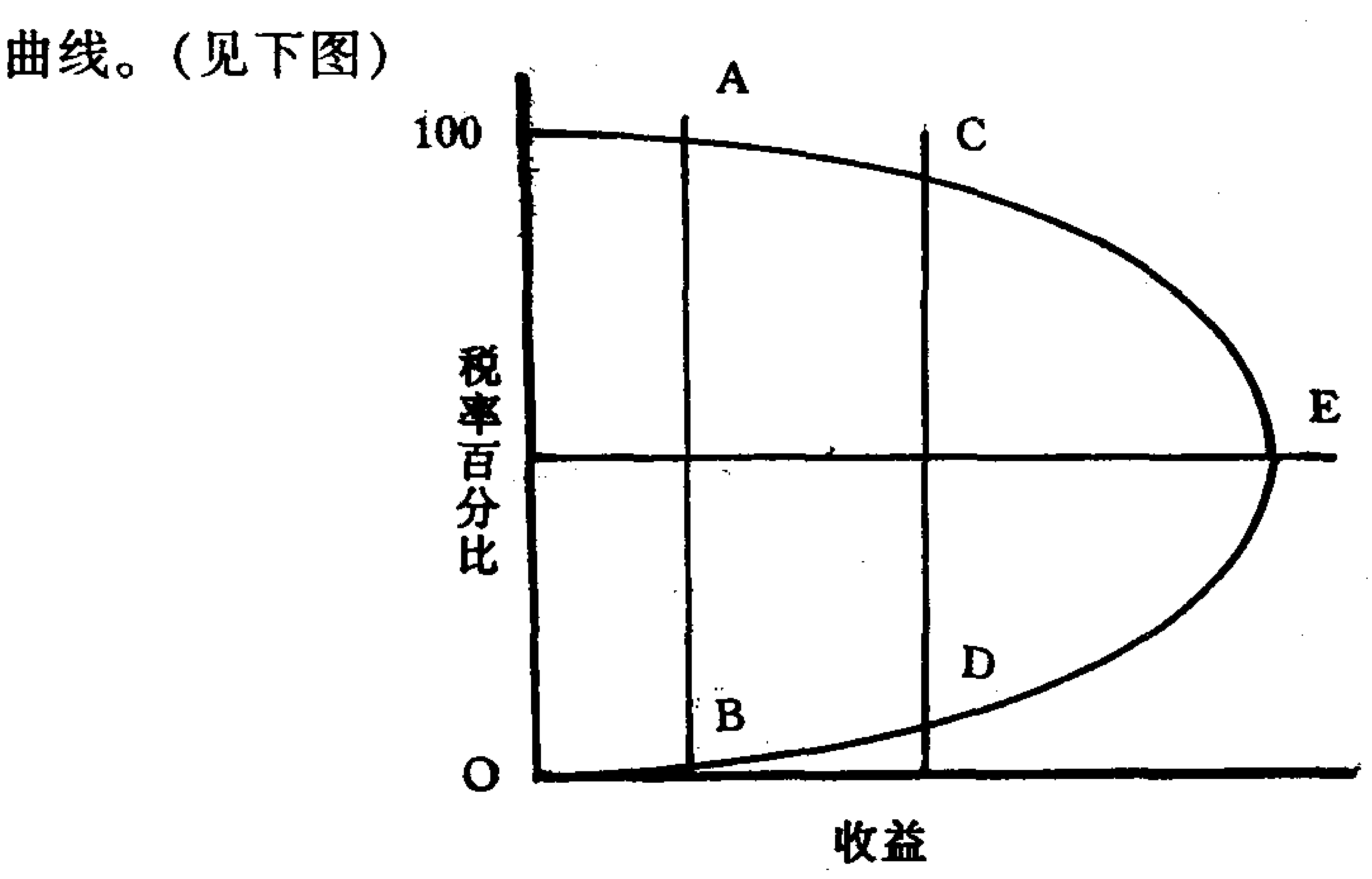
② 同上书，第4卷。

③ 同上书，第114页。

其他，而中道的准则却好像被遗忘了一样，再未提起。也可能我们本来就不可以苛求古代智者对他们提出的出色问题作出同样出色的解答。

从孔子、老子到亚里士多德，他们都把中庸看作是至高的境界，但都没有告诉我们该怎样把握中道，在社会生活中，在严酷的选择中，该怎样判定把握。两千多年过去了，这笔智慧的遗产几乎成为绝响，等待着后人的回应。

1974年南加州大学的青年经济学家阿瑟·拉弗(A. Laffer)在华盛顿饭店与白宫助理理查德·切尼共进午餐时，竭力向后者解释税收与税率之间的关系：税率从零向百分之一百上升，当到达某一点时，经济活动开始受阻，税收开始下降。当时切尼迷惑不解，拉弗拿出餐巾在上面草草地画出了日后名声大作的拉弗曲线。(见下图)



该曲线意在说明，当税收为零时，虽企业生产因免税获取了最大化利润，但政府不可能存在，经济将处于无政府状态。当税率为100%时(即全部收入上缴政府)，货币经济中的全部生产将因无利可图而停止，并为逃税转向物物交换的经济，由于货币

经济中断，虽税率高达100%，政府的收益却是零。拉弗曲线正是存在于上述两种情况之间。当税率从B点、D点上升时，收益也上升，到达E点时收益达到了顶点。税率从E点继续上升便进入阴影区，即投资者因税率过高积极性受挫，减少了投资，使社会生产下降，从而也使政府的税收额减少。拉弗说："总是存在产生同样收益的两种税率。"比如，在税率很高的A点和税率很低的B点上，收益竟可能是一样的，在税率较高的C点和税率较低的B点上，又是一样的收益。拉弗和其伙伴们强调，E点不就是50%（虽然有时可以是），而是一个变动的数字。

这是古老的中庸之学在现代经济理论中的多么美妙的转换。A点与B点正如同孔子的"过犹不及"。而"变动"的E点又正像亚里士多德所说："这样的中间对一切人并不是单一的，也不是相同的。"

的确，拉弗曲线提出者所鼓吹的让税理论不是前无古人的。近代哲人休谟1756年在其《关于税收》一文中已经考虑到这一问题：

过高的税像极端的贫困一样通过制造失望而摧毁工业，甚至在达到这种程度之前，过高的税就会提高劳动者和生产者的工资，使所有商品价格上涨。

老资格的当代保守主义经济学家弗里德曼在六十年代初期便犀利地指出：

高度累进的税率能征收到的税款为数很低。……因为，这个国家里的一些最有才干的人把他们的精力投入于设计使它保持这么低的办法；也因为很多其他人把纳税的

多少当作为一种考虑来决定他们的经济活动。①

尽管如此，把低税的主张与中庸之道相融和，并转化成一种曲线，因而具有了非凡魅力的，是拉弗的贡献。今天，拉弗曲线在经济学界还是毁誉参半。但在文化学的意义上，把古代智者的一种只属理想不能操作的中庸原则引入到一个讲求操作的经济学领域中，其价值和影响将是双向和深远的。

作为专业经济学家的拉弗或许并没有想把他的曲线应用到其他社会行为的分析中，但是曲线所具有的意义却诱发其他学者去发掘它的潜力。拉弗的合作者、记者出身的专栏作家温尼斯基敏锐地指出：

拉弗曲线后面的思想无疑地像文明世界一样古老。

他把拉弗曲线看作是分析诸种行为的有力工具，是政治家行为的指针，他说：

对于一个政治领导人来说，无论他是领导一个国家还是掌管一个家庭，下面的一切都是实在的事。在 A 点惩罚儿子的父亲，对儿子的大大小小的过失都给以严惩，只能引起不高兴的反抗、背地的行为和撒谎（从一个国家的角度来说就是逃税）。而在 B 点漫不经心地惩罚孩子的宽容的父亲，会招得公开的、鲁莽的反抗：他的儿子的独立的、无拘无束的成长是靠损害家庭中的其他人完成的。聪明的父母则寻求 E 点，对于不同的孩子，儿子或女儿，E 点可能会变动。……

---

① 米·弗里德曼：《资本主义与自由》，商务印书馆，1986，第 168 页。

拉弗曲线是简单的但却非常有力的分析工具，所有的甚至最简单的事务都是以这种或那种方式沿着这条曲线进行的。“你用糖浆能比醋捉到更多的苍蝇”，这句谚语表达了拉弗曲线的本质。帝国是在这条简单的曲线的底部建立起来，而在它的顶部覆灭的。凯撒理解这一点，拿破仑（在一定程度上）和大多数的中国皇帝也理解。合众国的立国之父们非常清楚地懂得这一切，汉密尔顿、麦迪逊和杰伊（在联邦文件中）所提出的联合的理由表明他们懂得这一概念。①

无疑，拉弗曲线的产生，既标志着古老的中庸之学的新生，又是这一绝学的新的突破。这种突破，第一在于将这一观念显示为一种图形，把手段、目的、作用者、被作用者之间的关系形象地显示出来，丰富了人们的想象力；第二在于它将这一抽象的原则引入一个可以操作的、可以量化分析的领域。

但是另一方面，作为专业的经济学家，拉弗曲线的提出者只是无意中拨响了古老的中庸之弦。复兴中庸之说既非他的初衷，也不是他日后的兴趣和所长。而要复兴这一智慧的遗产，还有很多问题等待着社会学家去思考。

或许传统中庸之学所未能阐明的最大的问题就是中庸与极的关系。第一、拉弗曲线的 E 点虽也变动不居并难于确定，但那个领域中的行为（比如税率）的后果毕竟是可以量化的，因此可望根据后果不断调整税率，逼近 E 点。而在其他行为领域中，该怎样避免走向极端保持中庸呢？第二、“极端”难道就没有

① 裘德·温尼斯基：“赋税、收益和拉弗曲线”，见《现代外国经济学论文选》，第五辑，商务印书馆，1984，第 31、39 页。

价值吗？不是孤注一掷才使一些赌徒暴发吗？不是铤而走险才使哥伦布发现新大陆吗？乌托邦的理想不是也有其正面功能吗？该怎样在不扼杀“极”的积极作用时使社会保持中庸？

我们从第一个问题说起。要避免走上极端的一个重要的手段是在一个事务的两个极端之间找到一种张力。其实，在多数事务中我们都能程度不同地感到两个极端的可怕后果。税收中0%与100%只是更自明一些，管教孩子不可太宽不可太严，行动不可怯懦不可鲁莽，生活不可放纵不可禁锢，这些不也是常理吗？问题在于当事者不是每每自觉地提醒自己清醒地识别自己置身事务中的两极是什么，并努力不倒向任何一端。

在“张力”问题上，库恩(T. Kuhn)的“必要的张力”一文给我们极大的启发。库恩非常明白他自己工作的性质，所以在这部文集的序言中这位科学史研究者明言：“我的书本质上是属于社会学的，但也绝不允许这个问题离开认识论。”[①] 库恩的“张力”几乎与拉弗曲线一样对行为科学与社会学贡献巨大，库恩又与拉弗一样是从一项专门研究中得出了一个概念，而这一概念的生命力远不囿于这一专门范畴中，但它的丰富内涵似乎又注定将由别人发掘。

库恩这样谈论一个科学家在科学研究中需要保持的张力：

> 科学研究只有牢固地扎根于当代科学传统之中，才能打破旧传统，建立新传统。……一个成功的科学家必然同时显示维持传统和反对偶象崇拜这两方面的性格。……我不怀疑，科学家至少必须是潜在的革新家，他必须思想活

① 托马斯·库恩：《必要的张力》，福建人民出版社，1981，第12页。

> 跃，能够随时找出问题之所在。但是铜钱的另一面是：如果我们认识到基础科学家也必须是个坚定的传统主义者，或者完全用你们的话说，一个收敛式思想家，那就更有可能充分开发我们潜在的科学才能。最重要的是我们还必须力求了解，这两种表面不一致的解题方式怎么能够在个人内部和集团内部协调起来？……这两种思想类型既然不可避免地处于矛盾之中，可知维持一种往往难以维持的张力的能力，正是从事这种最好的科学研究所必需的首要条件之一。①

无疑，这种“必要的张力”，不仅限于科学研究，而且是在诸多行为中，找到中庸之途的“首要条件之一”。对个人的行为如此，对社会的行为也是如此。

我们关于中庸与极的第二个问题是，“极”有价值吗？如果有，怎样在不扼杀其积极作用时保持住中庸？

极端的行为与性格是可能有其价值和收益的。就个人与企业的经济行为而言，“一份风险一份利”淋漓尽致地说明了极端行为的价值。就社会群体而言，如我们在“歧异与一致”一节中所言”怪诞的人，特异的人，甚至残疾的人，都因其离异了‘正常’，而扩大了群体品性的外延，拓宽了群体认知的视野，伸长了人类探索的视角。”极端的行为、性格、人，显然也在扩大群体的品性和视角。事实上，在宣扬中庸之说的同时，漠视或是否认极端行为的某些积极的作用，正是古典中庸之说的缺陷，也是它因此受到一些抨击，不能更多地赢得人心的原因所在。

---

① 托马斯·库恩：《必要的张力》，第224、225、233、223页。

在现实的社会生活中，中庸的主张总是与极端的主张共存的。在每一个问题的思考中，有了两极的主张的存在，才有与之相比较的中庸。社会上的每个成员都有他认知的权利。而社会上每个人又都是不同的，因此偏离某种中庸的性格、主张、选择，都是最自然不过的。如果中庸的理想最终蜕变成宣扬一种单一的思想和主张，其结果必是使社会趋向单一，这不仅是中庸的悲剧，也将是中庸的覆灭。那么在社会生活中该怎样在尊重每个人的选择，不扼杀每一"极"的积极作用时，又使社会的合力及其总体选择保持在中庸的轨道上呢？这便需要把库恩的"必要的张力"的主张（他基本上是主张科学家个人需保持这种张力）移植到社会结构中去。

社会天然地由不同思想、不同意向及其载体——不同的群体所组成：老人与年轻人，男人与女人，智力优秀者与大众，政治上的保守派与激进派。对立面中的每一"极"都发挥着它特有的功能，每一"极"的特征与价值的丧失或贬损，都会瓦解两极间的张力，从而使社会失去中庸。老人（在典型的意义上）代表着经验，年轻人代表着创新。人类中的个体普遍七八十岁的寿命大致决定了人类社会稳定与变迁、积累与创新的基调。假设每个个体寿命延长至200岁。每个人的知识、经验都将比现在丰富得多，但那个社会一定比现在保守得多，因为每个人心中的成见、定见都太多了。假设每个个体的寿命是40岁，社会面貌将显得更富朝气和精力，但那个社会一定比现在轻狂躁进，因为每个人心中的经验与教训太少了。延长与减短年龄意味着移动每一"极"的位置。现实的社会中虽然群体存在着，"坐标位置"没有移动，但常常因某一极的价值被贬损，因而失去了张力，走向了一个极端。聪明人与笨拙者也构成了两极，我们常常只强调前者的作用，其

实后者也以其惰性和愚钝固守着文化与秩序的现状，滞留住过快的思变和不成熟的尝试。如玛格丽特·米德所说：

> 如果给笨拙者以充足的时间，他们也能学会许多知识，足以成为一大群强有力的能够安然肩负文明重任的保守主义人士。[①]

保守主义与激进主义，从来都是一个社会的政治思想最重要的两极。而只有当一个社会中存在着深刻的保守主义时，它的激进派才可望脱去浅薄；同时又只有在这个社会中存在着激进派的批判和乌托邦理想时，保守派才可能更新它的原教旨理论。一个失去了激进派批判力量的社会将从维护现状走向抱残守缺，一个失去了深刻保守主义的社会将从反传统走向反文化。只有在这两极共存的情况下，我们才能找到张力，找到中庸之道。

为什么中庸在中国漫长的历史中作为一种理想高扬着，却从未实现过，就是因为中庸的提出者及其传人从来没有理解中庸所依赖的两极间必要的张力。他们要么是否定对立面的存在，中庸的始创者不仅明言："攻伐异端，斯害也已"，并且真的通过消灭异己——杀掉少正卯，以维持自己学说的正统和自己理想的推行；要么就是漠视和调和不同思想派别间的差别，侈谈所谓"至道归一，精义无二"，似乎儒释道在最高的层次上竟是认同合一的。无论这两种作法中的哪一种都在消除着两极的共存。而当社会失去了两极和其间的张力时，无论人们对中庸如何心

---

① 玛格丽特·米德：《萨摩亚人的成年》，浙江人民出版社，1988，第177页。

向往之，它都难于存在了。

政治上的大谋略家大多深通张力的作用。在他们自己处在左派（或右派）的位置上，其对立面是中派时，他们往往扶植起一支比自己更左（或更右）的派别与中派抗衡，而他们自己则可从首当其冲的一端变为居间的调停者，从而牢牢地保持住权力。当然这绝对追求不到中庸，相反这往往是把社会推向一端的伎俩。但由此也可见张力的作用。

而真正可望追求到中庸之道的社会，恰恰不去剪除掉它头顶上两端的触角。正是因为在每个问题上，它都张开了两端上的触角，所以它的视野才是宽阔的，它的探索才是广泛的，它的认识才是丰富的，它的争论才是深刻的。

中庸就是避免极端。无论从中庸偏向了它两翼上的哪一端，损失都是一样的。但中庸的获得不是靠着消除“极”的存在，而恰恰是通过对“极”的价值的尊重与兼容。两极间的张力是走上中庸之途的必要条件。

后　记

写作这本书的念头是在不知不觉中形成的。

1985 年我去美国丹佛大学社会学系读书。该系给了我读博士的奖学金，但我只读了一年半，凑够了获硕士的学分，就无意继续读下去了。因为走前一种强烈的创作欲望就在心底冲撞，只是因为办成出国实在不容易，我才终止了创作，以 35 岁的高龄作起了留学生。一年半后这种欲望愈加强烈，当学生学业太忙无暇写作，搞研究又找不到资助，我便下决心回国写作。导师劝我留下攻读博士，因为他们以为培养了一个博士才是造就了一个人才，一个硕士只是半成品。亲友们也向我围攻。我还记得我向最后一个劝我留下的亲友作出的解释。那是在洛杉矶堂弟的卧室兼工作间中，我旅游至他读书的城市，他在该地学习美术。每晚我卧坐床榻，他边作画边与我谈天，他再三劝我留下。最后我说："我现在感觉自己能创作出很精采的东西，你是学艺术的，你最应该理解这种感觉与冲动的宝贵和难得。一个画家怎么能够在渴望创作时被强求临摹呢？"他听后默然无语。我想我当时的心情，很多留学生都不同程度地经验过，只是我更坚持自己的兴趣罢了。

当时在我脑子里一个明朗的计划是写作一本论述中国知识分子的著作。同时我也感到还有一些东西要写，但又说不清那些东西是什么。

回国不到一年我完成了《知识分子与中国》，惜因多种原由，这本书没有问世。

这以后我写了一阵小说——打发一段空虚的时光，了结一段插队生活的恩怨，调整一下不平静的心情。1990 年写了一本《语言社会学丛谈》，副标题是：《礼语，咒词、官腔、黑话》。出版又是连番受挫。从归国至此时，我还组织、翻译、校对了一套“知识分子丛书”，1990 年初已完稿十余种，至今一本未出。

但我的写作欲反而更强，留学期间脑子里模模糊糊的那些观念日益成形：合作必有代价，冲突自然有代价，禁止冲突代价更大，没有一种伦理是无代价的——《代价论》一书的轮廓在不知不觉中清晰起来。前一段出版上的受挫，亦使我再不奔波出版社，免于无端受辱。只为兴趣写作，只为搞明白一些事理而思考，其乐也融融。

这本书自 1991 年动笔，时断时续。“特殊主义与普遍主义”一节因找不到爱森斯塔特的《保护人，被保护人与朋友》一书，“男女平等”一节因找不到《父权制的必然性》一书，都认为不看到这些同代人最重要的成果不便动笔而中辍。“中庸”一节是除去上面二节外最后写成的，当时觉得不太满意，亦无意立即修正，打算放一放。说不 清为什么，92、93 之交完成这部书的念头勃然再起。重读“中庸”发觉还可以。找到了《保护人，被保护人与朋友》一书，“特殊主义”一节一气呵成，其实参照该书的地方也不算太多。《父权制的必然性》终未找到，不知为什么有了一种勇气与充实感，将“男女平等”也一挥而就。我总觉得，创作的原初冲动与某种“充实感”（自然是高度主观的），在我写不写，写不写得下去中起着支配作用。

这本书写完了，回过头来看，觉得框架太大（虽然书很薄），

其实每一节都可写成一本书。当然也可能不必那样写，因为代价理论只需抓住这形形色色的问题之间的某种共性。但即使这样，这部书也还需修正、展开、深入。可惜，我现在已感才思穷竭。是在接受读者的批判中充电的时候了。

本书的前四章是为明确定义，划清范畴，非社会科学专业人士大可不读或是后读。其他诸节，当不会令社会问题爱好者们感到枯燥。当然，尽管我想到了专业领域之外的朋友，本书绝不是为了媚俗的目的而写作的，如果说它有这种味道，那只能是因为作者本质上的平庸。

写作本书时，很少就其中内容与朋友们切磋、争执、讨教、尽管尽可能地参阅了多种著作。因此我要感谢的著者甚多，却难于一一指出。在此请恕罪。

感谢三联书店的朋友在功利滔滔的今天，接受这样一本在学术中游戏、求道而未果的著作。

一九九三年二月十三日

写于南礼士路住所

在此特别要感谢苏国勋和赵一凡先生，他们在审读拙稿时提出了很多宝贵意见。

一九九五年元月二十日补记

参考书目

费孝通:《乡土中国》,三联书店,1985年。

《生育制度》,天津人民出版社,1981年。

胡适:《胡适论学新著》,商务印书馆,1935年。

陆德泉:《关系——当代中国社会的交换形态》,《社会学与社会调查》杂志,1991年,第5期。

殷鼎:《理解的命运》,三联书店,1988年。

曾国藩:《曾国藩家书》,湖南大学出版社,1989年。

阿德勒:《生活的哲学》,三联书店,1987年。

阿罗·肯尼斯:《信息经济学》,北京经济学院出版社,1989年。

奥肯·阿瑟:《平等与效率》,华夏出版社,1987年。

巴克·克特编:《社会心理学》,南开大学出版社,1986年。

贝尔·丹尼尔:《后工业社会》,商务印书馆,1986年。

波普尔:《历史主义的贫困》,社会科学文献出版社,1987年。

《客观知识》,上海译文出版社,1987年。

达伦多夫:《关于社会冲突的理论》,《国外社会学》杂志,1987年第3期。

杜尔凯姆:《社会学方法论》,商务印书馆,1929年。

《社会分工论》,商务印书馆,1933年。

恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,人民出版社,1972年。

冯·诺伊曼、奥斯卡·摩根斯特恩:《竞赛论与经济行为》,经济出版社,1963年。
弗里德曼:《资本主义与自由》,商务印书馆,1986年。
弗罗姆:《逃避自由》,工人出版社,1981年。
《寻找自我》,工人出版社,1981年。
福武直:《日本社会结构》,广东人民出版社,1982年。
格莱克·詹姆斯:《混沌》,上海译文出版社,1990年。
哈定·托马斯:《文化与进化》,浙江人民出版社,1987年。
赫胥黎:《进化论与伦理学》,科学出版社,1971年。
吉尔德·乔治:《财富与贫困》,上海译文出版社,1985年。
吉拉斯:《不完美的社会》,香港今日世界出版社,1976年。
乔治·凯特布:《现代人论乌托邦》,台湾。
库恩·托马斯:《必要的张力》,福建人民出版社,1981年。
昆德拉·米兰:《玩笑》,作家出版社,1991年。
拉兹洛·E:《用系统论的观点看世界》,中国社会科学出版社,1985年。
兰德曼·M:《哲学人类学》,工人出版社,1988年。
罗素:《西方哲学史》,商务印书馆,1972年。
《婚姻革命》,东方出版社,1988年。
马尔库塞:《单项度的人》,上海译文出版社,1989年。
马克思:《资本论》,人民出版社,1975年。
马林诺夫斯基:《文化论》,中国民间文艺出版社,1987年。
芒福德·刘易斯:《城市发展史》,中国建筑工业出版社,1989年。
米德·玛格丽特:《萨摩亚人的成年》,浙江人民出版社,1988年。
《三个原始部落的性别与气质》,浙江人民出版社,1988年。

裘德·温尼斯基:《赋税、收益与拉弗曲线》,《现代外国经济学论文选》,第五辑,1984年。
斯密·亚当:《国富论》,中华书局,1936年。
沙夫:《语义学引论》,商务印书馆,1979年。
索里:《教育心理学》,人民教育出版社,1983年。
梯利·弗兰克:《伦理学概论》,中国人民大学出版社,1987年。
蒂里希:《政治期望》,四川人民出版社,1989年。
特纳:《社会学理论的结构》,浙江人民出版社,1987年。
汤因比:《历史研究》,上海人民出版社,1962年。
托夫勒:《第三浪潮》,三联出版社,1983年。
《权力的转移》,中央党校出版社,1991年。
亚里士多德:《尼各马科伦理学》,中国社会科学出版社,1990年。
中根千枝:《日本社会》,天津人民出版社,1982年。

Blau, Peter M. *Exchange and Power in Social Life*. Chicago: John Wiley & Sons, Inc, 1964.
Bottomore, T. B. *Elites and Society*. Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1964.
Cooley, Charles. *Social Organization*. New York, 1962.
Coser, Lewis. *The Functions of Social Conflict*. New York: The Free Press, 1956.
A Handful of Thirstles. New Brunswick, 1988.
Durkheim, E. *Education and Sociology*. New York, 1956.
The Elimentary Forms of the Religious Life. Landon, 1962.

The Rule of the Sociological Method. New York, 1938.

Suicide, A Study in Sociology. Glencoe: Free Press, 1963.

Eisenstadt, S. N. & Roniger, L. *Patrons, Clients and Friends*. Cambridge University Press, 1984.

Ho, Ping – ti. *The Ladder of Success in Late Inperial China*. Columbia University Press, 1962.

Homans, George C. *Social Behaviou: Its Elementary Forms*. New York: Harcourt, Brace & Worle, Inc, 1961.

Kolakowski, Leszek. *Toward a Marxist Humanism*. New York, 1969.

Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia*. New York, 1936.

Essays on the Sociology of Culture. Landon, 1965.

Manuel, Frank edited. *Utopias and Utopian Thought*. Boston: Beacon Press, 1965.

Parsons, T & Shils, E *Toward a General Theory of Action*. Cambridge: Havard University Press, 1951.

Shils, Edward. *The Intellectual and the Powers and other Essays*. Chicago & Landon, 1972.

Spenser, Herbert. *Social Statics*. Landon, 1851.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London, 1930.

Wolff, Kurt. *The Sociology of Georg Simmel*. New York, 1950.

出版后记

当前，在海内外华人学者当中，一个呼声正在兴起——它在诉说中华文明的光辉历程，它在争辩中国学术文化的独立地位，它在呼喊中国优秀知识传统的复兴与鼎盛，它在日益清晰而明确地向人类表明：我们不但要自立于世界民族之林，把中国建设成为经济大国和科技大国，我们还要群策群力，力争使中国在二十一世纪变成真正的文明大国、思想大国和学术大国。

在这种令人鼓舞的气氛中，三联书店荣幸地得到海内外关心中国学术文化的朋友们的帮助，编辑出版这套《三联·哈佛燕京学术丛书》，以为华人学者们上述强劲呼求的一种纪录，一个回应。

北京大学和中国社会科学院的一些著名专家、教授应本店之邀，组成学术委员会。学术委员会完全独立地运作，负责审定书稿，并指导本店编辑部进行必要的工作。每一本专著书尾，均刊印学术委员会推荐此书的专家评语。此种学术质量责任制度，将尽可能保证本丛书的学术品格。对于以季羡林教授为首的本丛书学术委员会的辛勤工作和高度责任心，我们深为钦佩并表谢意。

推动中国学术进步，促进国内学术自由，鼓励学界进取探索，是为三联书店之一贯宗旨。希望在中国日益开放、进步、繁盛

的氛围中，在海内外学术机构、热心人士、学界先进的支持帮助下，更多地出版学术和文化精品！

生活·读书·新知三联书店

一九九三年十月

《三联·哈佛燕京学术丛书》

征稿启事

《三联·哈佛燕京学术丛书》系人文与社会科学研究丛书，面向海内外学界，专诚征集中国新进中青年学人的优秀学术专著，包括中青年留学生在海外的研究成果。

本丛书邀请国内资深专家组成学术委员会，并依照严格的专业标准按年度评审遴选，决出每辑书目。投寄而未能入选的稿件，学术委员会将严守秘密。

凡有意应征者，可以写信或者寄稿给北京 100706，朝内大街 166 号三联书店《三联·哈佛燕京学术丛书》学术委员会。来信或来稿务请注意：

一、参选作品必须是人文/社科领域的学术专著；

二、书稿必须附有至少两位专家(教授或研究员)的署名推荐书及修改意见；

三、附寄本人简历，特别是关于学术经历、写作经过的说明；

四、除完整的手写稿件，如不接纳将退寄作者外，其余(包括打印稿件)均不退还；

五、惠稿如不予接纳，学术委员会将写信通知本人；限于人力，请恕不能详述退稿理由。

生活·读书·新知三联书店

一九九三年十月

“但我已经亲身经历过无数次了；而且也听说过别人同样多的经验，假如不是这样，那就……；等等。”

479.“你根据什么相信这个？”这一问题的意思也可能是：“你是根据什么将它演绎出来的（你是否刚刚演绎过它）？”然而它的意思也可能是：“仔细考虑之后，你能为这种假设提出什么依据？”

480.这么说我们事实上可以把一种见解的“依据”理解为一个人在形成这个见解之前对自己说的话，他已经实际执行的演算。如果现在问：但先前的经验怎么**能够**成为假定某某事情后来会发生的依据呢？——答案是：对这种假定的依据我们有什么一般概念呢？关于过去的这类陈述只不过是我们称之为假定这个将来要发生的依据。——如果你对我们玩的这种游戏感到意外，我就请你参照过去经验的**结果**（参照被烧伤的孩子怕火这一事实）。

481.假如有人说关于过去的资料无法使他相信某事将来会发生，我就不能理解他了。也许我们会问他：那么你想被告知什么呢？什么样的资料你才称之为可相信的依据呢？你把什么东西称为“信”（conviction）呢？你期待什么样的方式使你信服？——如果**这些**不是依据，那么什么是依据？——如果你说这些不是依据，那么你当然应该能够说出，在什么情况之下，我们有权说我们的假定是有依据的。

请注意：依据在此并不是那些同所信的东西随之而来的命题。

不能说：信仰比知识需要的条件要少。——因为这里的问题并不是一个近似于逻辑推理的问题。

482.我们被这种表达方式引入岐途了："这是一个很好的依据，因为它使那件事的发生可能了。"这就好像我们已经对那个依据下了进一步的断言，它使得这个依据成为一个正当的依据；而说这个依据使这事可能发生只是在说这个依据达到了好的依据的一个特定标准——然而这个标准却没有依据！

483.一个好的依据就是看起来**像这样**的依据。

484.有人想说："它是个好的依据只因为它使这种发生**真的**可能"。也就是说，因为它对事件真的有影响；可以说是一个经验的依据。

485.由经验来证明其正当性是有尽头的。否则它就不是正当的证明。

486.那边有一把椅子——这是**根据**我得到的感官印象而来的吗？——**命题**怎么能根据感官印象得来？唔，是否根据描述感官印象的命题得来的呢？不是。——但难道我不是根据印象，根据感官材料推断椅子在那里的吗？——我没有做推断！——不过我有时做。譬如我看见一幅照片，并且说"那里一定有过一把椅子"或者："根据我在这里看到的东西，我推断那里有把椅子。"这就是个推断；但不是属于逻辑的推断。"推断是向断言的过渡；因此也是向同断言对应的行为的过渡。"我不但在语言上"取

得推断结果”也在行动上“取得推断结果”。

我取得这些推断结果是正当的吗？这里称之为“正当性”的是什么东西？——“正当性”一词(Justificafion)是如何使用的？描述你的语言游戏！从这些你也将能够看出被证明为正当的重要性。

487.“我要离开这房间因为你叫我离开。”

“我要离开这房间但不是因为你叫我离开。”

这个命题描述了我的行动和他的命令之间的联系吗；或者它是否建立起了这种联系？

我们能否问：“你怎么知道你这样做是因为这个，或不因为这个？”答案是否可能是：“我感觉到它了”呢？

488.我如何判断它是否如此？根据间接证据吗？(Circumstantial evidence)

489.问问你自己：在什么场合，为什么目的，我们这样说？

什么样的行动伴随这些字词？(想想一句问候语。)它们会在什么样的场面里使用；为什么目的？

490.我怎么知道这条思路导致了我的这个行动？——唔，这是一幅特殊的图画：例如在一个试验性探讨中计算导致进一步试验的图画。它看起来像这样——现在我可以描述一个例子了。

491.不是：“没有语言我们无法彼此交流”——但肯定：没有

语言我们无法以如此如此方式影响别人；无法建造路和机器，等等。而且：不使用讲话和书写，人们无法交流。

492. 发明一种语言可能意味着根据自然法则（或同自然法则一致）发明一种为了特殊目的的工具；但它也有别的意思，类似于我们谈论发明一种游戏。

这里，我在陈述关于“语言”一词语法的某些东西，把它同“发明”一词的语法联系起来。

493. 我们说：“公鸡用喔啼声呼唤母鸡”——但归根结底这句话不是同我们的语言所做的比较吗？——如果我们想像喔啼声是由某种物理原因使母鸡动作的，那么对这问题的看法不就完全改变了吗？

但假如有人要演示“到我这里来”这些字词是如何在受话人身上起作用的，因此最后在一定的条件下，他腿部的肌肉被刺激活动，等等——我们是否应当感到这句话已经失去了“句子”的特征？

494. 我想说：“我们称为语言的，**基本上**是我们的日常语言、字词语言的机构（apparatus）；然后其它东西同它类比或比较。

495. 很清楚，我能够根据经验证实：一个人（或动物）可以按照我的要求对一个符号做出反应，而对另一个不做出反应。也就是：一个人见到符号“——→”时向右走，见到符号“←——”时向左行；而他对符号“·——|”的反应同对符号“←——”的反应不一样。

我甚至不需要编造一个情况，我只要考虑一下实际情况是怎样就可以了；即：我只能用德语指挥一个只学过德语的人。(因为我在这里把学习德语视为调整一个机制，以响应某种影响；至于别人是否学会了这语言，或者是否天生就像一个学会了德语的正常人一样具有对德语句子反应的能赋，对我们也许都是一样。)

496. 语法没有告诉我们，语言为了达到其目的，为了对人产生如此如此的效果，必须如何构成。它只是描述，根本不解释符号的用法。

497. 语法规则也许可以称为“随意的”，如果它是指语法的目标，只不过是语言的目标的话。

如果有人说“我们的语言假如没有这个语法，就不能表达这些事实”——就应该问问他“能”在这里是什么意思。

498. 当我说“把糖给我”和“把牛奶给我”这些命令是有意思的，而“牛奶我糖”这种组合没意思时，这并不意味着说出这些字词的组合毫无效果。如果它的效果是另外一个人眼盯着我目瞪口呆，我并不因此称它为“目瞪口呆”的命令，即使这正是我想让它产生的效果。

499. 说“这个字词的组合没有意思”把它排除在了语言的领域以外，因而也限制了语言的范围。但是我们划界限的时候，可能是因为各种各样的理由。如果我用篱笆或一道线或其它东西

围住一个地方，其目的可能是防止某人进来或出去；但也可能这是游戏的一部分，玩游戏的人，比方说，要跳过界线；或者也可能表示一个人的私人地皮到此为止，另一个人的从此开始；等等。所以说如果我划了一条界线，还不能说我划的这条界线有什么目的。

500. 当一个句子被称为没意思时，并不是可以说它的意思没意思，而是一种字词的组合被排除在语言以外，撤出了语言的流通。

501. “语言的目的是表达思想。”——那么也许每一个句子的目的都是为了表达一个思想。那么，举个例子，“正在下雨”这个句子表达的是什么思想？——

502. 问问什么是意思(sense)。比较：

“这个句子有意思。”——“什么意思？”

“这组字词是一个句子。”——“什么句子？”

503. 如果我给别人一个命令，我感到给他符号就足够了。我千万不应该说：这只是字词而已，我必须深入到字词的背后。同样，当我问某人某件事之后，他给了我一个(譬如符号)满意的答案——这正是我所期待的——并且我不提出异议，但那只是一个答案。

504. 但如果你说：“除了他给我的符号外我什么也看不见，我怎么去知道他的意思呢？”那么我说：“他怎么去知道他的意

思，当他也是只看见符号而已？”

505.我在执行命令前必须理解命令吗？——当然，否则你就不知道要做什么！——但进一步来说，从知到行不是有个飞跃吗？——

506.一个心不在焉的人听到“向右转！”的命令时转到了左边，接着他拍一下额头说“噢，是向右转”并且转到了右边。——什么使他恍然大悟？一个详解？

507.“我不只是在说这个，我这样说是在意指某个东西。”——我们在考虑当我们意指字词（不只是说）时身上在发生什么时，似乎有某种东西伴随着这些字词，否则这些字词就会空转(run idle)。——也就是说，它们仿佛同我们身体内的某些东西连接在一起。

508.我说“天气很好”这个句子；但这些字词毕竟是随意的符号——因此让我们用abcd来代替它们。但现在我读这个句子时，就无法马上同上面的意思联系起来。——我可能会说，我不习惯说“a”而不说“天”，说“b”而不说“气”，说“c”而不说“很”，说“d”而不说“好”。但这并不意味着我不习惯于在“天”字和“a”之间做直接的联想，只是我不习惯用“a”代替“天”——因而按照“天”的意思来用。（我还没有掌握这种语言。）

（我不习惯用华氏度量测量温度。因此这种温度度量对我什么也没“说”。）

509.假定我们问某人"在什么意义上这些字词是对你所见东西的描述?"——他回答说:"我用这些字词意谓这个。"(比方他正在看一个风景。)为什么这个回答"我意谓这个"根本不是回答?

人们是怎样用字词来意谓他眼前所见的东西的?

假设我说"abcd"并且意谓:天气很好。因为我在说出这些符号时,我有的经验通常只有那些常年用"a"指"天",用"b"指"气"的人才有。——"abcd"现在是否意谓着:天气很好?

我有过那种经验的标准应是什么?

510.做下面的实验:说"这里很冷"来意谓"这里很暖和"。你能这样做吗?——你这样做时在做什么?这样做是否只有一种方法?

511."发现一句话没有意思"是什么意思?——什么叫作:"如果我用它来意指某个东西,它一定有意思"?——如果我用它来意指一个东西?——如果我用它意指"什么"?!——有人想说:一个有意义的句子是我们不但只能说,而且也能想的句子。

512.似乎有人会说:"字词语言允许没意思的字词组合,但想象的语言不允许我们想象任何没意思的东西。"——那么,绘画语言也不允许没意思的绘画吗?假设我们要照这些绘画来制做人身泥像,则有些绘画有意思,有些没意思。——假如我想象没意思的字词组合会怎么样?

513. 想想下面的表达形式："我的书的页数等于方程式$X^3+2X-3=0$的根。或者："我有n个朋友而$n^2+2n+2=0$"。这个句子是否有意思？这一下子看不出来。这个例子表明某些东西可以看起来像一个我们理解的句子，但实际上没有意思。

（这为"理解""意义"的概念投射了一些光亮。）

514. 一个哲学家说他理解"我在这里"这个句子，他用这个句子意谓某些东西，想某些东西——即使他根本没有想这个句子怎样，在什么场合，才被使用。而如果我说"玫瑰在黑暗中也是红色的"你就在眼前的黑暗中确实地看见了这种红色。

515. 一朵玫瑰在黑暗中的两幅图画。一幅很黑；因为这朵玫瑰是不可见的。另一幅把玫瑰的细节全画出来，由黑色包围。这两幅画是否一幅对，一幅错？难道我们不是也谈黑暗中的白玫瑰和黑暗中的红玫瑰吗？既然如此我们不是也说它们在黑暗中区分不出来吗？

516. 这似乎很清楚，我们明白下面这个问题意指什么："7777这个数列会不会在π的展开中出现？"这是个〔中文〕句子；它的意思可以在415在π的展开中表明；以及类似的事。唔，我们对这个问题的理解只能达到，可以说，这种解释达到的深度。

517. 问题出现了：我们认为我们理解一个问题，我们难道不会弄错吗？

因为许多数学证明导致我们说我们无法想像我们原以为可以想像的东西。（如，构画七角形）。它们引导我们修改了被认为

是可想象的领域。

518.苏格拉底对索亚蒂斯说:"如果有人在想,他是否必须想某个东西?"——索亚蒂斯回答道:"是的,必须是。"——苏格拉底又问:"如果他在想某个东西,他想的是否必须是真实的东西?"——索亚蒂斯答:"显然是。"

那么,一个画图画的人必定在画某个东西,那么一个画某个东西的人必定在画某个真实的东西!——唔,告诉我画的对象是什么:一幅人像(例如),或者这幅图画描绘的那个人?

519.有人想说一个命令是已经执行这个命令的行动的图画;但它也是即将执行这个命令的行动的图画。

520."如果一个命题也被看作可能事态的一幅图画,而且被说成是表明这种事态的可能性的,那么这个命题最多只能像一幅图画、浮雕或一部电影能做的那样:因此它无论如何都无法提出不是实际的东西。那么它是否完全靠我们的语法来决定什么将被称为是(逻辑上)可能的,什么是不可能的,——即:什么是那语法允许的?"——但这当然是随意的!——是随意的吗?——并非每一个像句子的组成形式我们都知道派何用场,并非每一种技巧都能在我们的生活中应用;当我们在哲学上受迷惑把某些毫无用处的东西当作命题时,那往往是因为我们没有充分考虑它的应用。

521.比较"逻辑上可能"和"化学上可能"。如果一个有正确的化合价的化合式存在(如:H－O－O－O－H),也许人们会称这

种化合化学上可能。当然，这种化合不必存在；但即使HO_2的化合式也在实在中无法有与之对应的化合。

522. 如果我们拿一个命题同一幅图画比较，我们必须考虑我们是拿它同一幅肖像(一种历史再现)比较，还是同一幅风俗画比较。这两种比较都有意思。

当我看一幅风俗画时，它"告诉"我某些东西，即使我毫不相信(想象)我在画中看到的人物真的存在，或者真的有过这些人处在那种情形中。但假设我问："那么，这幅画告诉了我什么？"

523. 我会说"这幅画告诉我的是它自身。"即：它在告诉我组成其本身构成的东西，用它自身的线条和色彩。(如果说"这个音乐主题告诉我的是它自身"是什么意思？)

524. 不要把它当作理所当然的事，而要把它当作一个非同小可的事实：图画和虚构的叙事使我们愉悦，使我们神往。

("不要把它当作理所当然"的意思是：想想它的奇异性。就像你在想为什么一些事物令你困扰。那么，由于你在做其它事时接受了这个事实，后者令人迷惑的方面就会消失。)

((从明显的胡说向某种不明显的胡说的过渡。))

525. "说完这个，他就离开了她，就像前一天一样。"——我理解这个句子吗？我对它的理解是否就像刚听完一个故事一样呢？如果把这个句子独立地写下来，我不知道它是讲什么。但我照样应该知道这个句子也许会怎样被使用的；我自己可以为它发明一个上下文。

（多条熟悉的小径从这些字词出发向四面八方走去。）

526.什么叫作理解一幅图画，一张绘图呢？这里也有理解和没有理解之分。这里的这些表达法也会意指各种各样的东西。一幅图画也许是一个静物写生：但我不理解它的一部分：我看不见那里有任何立体的东西，只能看见画布上的色块。——或者我看见的一切都是立体的，但有些东西我不认识（它们看起来像工具，但我不知道它们的用途）。——然而，也许我认识那些东西，但在另外一个意义上不懂得它们被安排的方式。

527.理解一个句子要比我们普通所理解的更像理解音乐中的一个主题。我的意思是，理解一个句子比我们所想的更接近通常所说的理解一个音乐主题。为什么只有这个是声音强弱和速度的不同变奏格式？人们会说“因为我知道是怎么回事。”但它是怎么回事呢？我却说不出来。为了“解释”我只能拿它同其它有相同节奏的东西比（我的意思是同样的格式）。（有人说“你看不见吗？这就好像已经得出了结论”或者“这可以说是一句插入语”，等等。人们怎样证明这种比较是正当的呢？——这里有非常不同的各种证明理由。）

528.我们可以想象一种人有某种并非不大像语言的东西：一串变换的声音，没有词汇或语法。（“舌语”[①]）。

529.“但在这种情况下，这些声音的意义会是什么？”——音

① 指宗教中某些人进入狂迷状态时所讲的一种奇怪语言。——译者

乐中的声音是什么意义？尽管我根本不想说这种一串声音的语言只能同音乐相比较。

530. 也可能有一种语言，在它的使用中字词的"灵魂"不起作用。在这种语言中，例如，我们不反对用任意一个我们自己发明的字词代替它的一个字词。

531. 我们讲理解一个句子，在一个意义上这个句子可以由另一个说同样东西的句子代替，但在另一个意义上，这个句子又不能由其它句子取代。（正如一个音乐主题不可由另一个取代。）

在一种情况下，句子中的思想是同其它不同的句子共有的；在另一种情况下，只有这些字词在这些位置才能表达那些东西。（理解一首诗。）

532. 那么，"理解"在这里是否有两种意义呢？——我宁愿说"理解"的种种用法组成了它的意义，组成了我的理解概念。

因为我想把"理解"一词应用于这全部情况。

533. 但在第二种情况中，一个人怎样才能解释这个说法，传达他的理解呢？问问你自己：一个人是怎样引导另一个人理解一首诗或一个音乐主题的？对此的答案告诉了我们意义在这里是如何解释的。

534. 在一个特别的意义上听见了一个字词。竟有这种事是多么奇怪！

像这样措词，像这样强调，以这种方式听见，这个句子是一

系列句子过渡到这些句子、图画、行动的第一个。

((多条熟悉的小径从这些字词出发向四面八方走去。))

535.当我们学会感觉一首教堂乐曲的结尾是结尾时，会发生什么？

536.我说："我也可以把这张脸(它给人胆怯的印象)想成是勇敢的。"我们这样说的意思并不是我能把有这张脸的人想象为拯救了别人生命的人(这，当然，同任何脸联系起来都是可想象的)。而我是在讲这张脸本身的一个方面。我的意思也不是我可以想象这个人的脸会变，因此在普通的意义上它看起来是勇敢的；尽管我的意思很可能就是，的确有一种确定的办法使这张脸变为一张勇敢的脸。重新译解一个面部表情可以比作重新译解音乐中的谐音，我们先把它听作转入谐音，然后转入主调的变调。

537.说"我从他的脸上看出了胆怯"是可能的，但无论如何，胆怯并不只是外在地同脸相联系；但恐惧就在那里，活生生地在容貌中。如果容貌有所改变，我们也可以讲恐惧的相应改变。如果有人问我们"你能把这张脸也想成是勇敢的表情吗？"——我们似乎将不知道怎样把勇敢置入容貌中。于是，我也许会说："我不知道把这张脸当作勇敢的脸是什么意思。"但对这个问题的回答会是什么样的？也许有人说："好了，现在我理解了：这张脸似乎表现了对外部世界的冷漠。"这样我们总算在脸上看出了勇敢。这么一来有人会说：勇敢配上了这张脸。但这里什么配上了什么？

538. 这里有一个相关联的情况（尽管它也许表面上不是这样），例如：当德国人惊讶法文中的表语形容词与名词的性一致时，以及当他们自己解释这种情况时说：法国人的意思是："那男人是个好男人。"

539. 我看见一幅描绘一张笑脸的画。如果我想把这笑一会儿当作善意的、一会儿当作恶意的该怎么做？难道我不是常常在时间和空间的背景中想象它的吗？它要么是善意的，要么是恶毒的。因此我可以给这幅画提供一个幻想：微笑者正在对一个玩耍的孩子微笑，或对着敌人的痛苦微笑。

这并不因为下面的事实所改变：我也可以根据第一眼看到的愉快情况并且把它放在一个更加广阔的背景下做不同的译解。——如果没有特殊的情况改变我的解释；我将把这个特定的微笑视为善意的，把它称为一个"善意"的微笑，并相应地做出反应。

((概率，频率。))

540. "即使没有语言这个机构和它所有的环境，我连'雨很快会停'都不能想，这不是很奇怪吗？"——你是否想说：你不能说这些字词并且在没有那些环境的情况下意指它们是怪事？

假设有人指着天空说出了一串难以辨别的字词，当我们问他是什么意思时，他解释说，这些字词的意思是"感谢上天，雨很快要停了。"他甚至给我们解释了每一个字词的意义。——假设他突然清醒过来并且说那个句子毫无意思，但当他说出这个句子时，他似乎感到这是他知道的语言中的一句话。（肯定像一句

熟悉的引语。)——我现在该说什么呢？他在说这句话时难道不理解它吗？难道全部的意义不是在句子里吗？

541.但他的理解，以及意义相当于什么？也许他用高兴的声音发出声响，手指着天空，而天仍在下雨，但已开始晴朗；其后，他把他说的话同英文字词联系了起来。

542.“但重要的一点是，他感到的那些字词就像他熟悉的语言中的字词。”——不错，对此的标准是：他后来说的正是那些字词 现在不要说：“我们知道的一门语言中对字词的感觉是非常特定的一种。”(这种感觉的表现是什么？)

543.我能否说：一声哭，一声笑，充满了意义？

其大意是：可以从中得到很多东西。

544.当一种渴望使我喊出“啊，要是他来多好！”时，这里的感情已经给了字词“意义”。但它是否也给了每个字意义呢？

但这里我们也可以说感情给了字词真理 从这里你可以看见不同的概念在此是怎样混合的。(这使我们想起这个问题：数学命题的意义是什么？)

545.但当我们说“我希望他来”时——感情不是给了“希望”这个字词意义了吗？(那么“我不再希望他来了”这句话呢？)感情也许的确给了“希望”一词特殊的语气；即：在这语气中表达的感情。——如果感情给了字词意义，那么这里的“意义”就意谓着重要之点(point)。但为什么感情是重要之点？

希望是一种感情吗？（典型的标志。）

546.这样的话，我就要说“啊，让他来吧！”这些字词充满了我的欲望。有些字词可以从我们的口中爬出来——如一声呼喊。有些字词可能难以说出：就像（例如）习惯于进行自我克制，或检讨自己的缺点。（字词也是行为。）

547.否定：一种“心理活动”。否定某个东西并且观察你在做什么。——你是否在内心摇头否认？如果你这样做——这个过程是否比（比方说）在句子中写下一个否定符号更加值得注意？你现在知道否定的本质了吗？

548.这两种过程有什么不同：期望某件事会发生——期望同样的事不要发生？

如果我们想用图画反映它们，我们就要以各种不同的方式处理这幅事件的图画：划掉它，周围画一条线，等等。但我们感到这是一种粗糙的表现方法。在字词语言中，我们的确用“不”的符号。但这像一个拙笨的权宜之计。我们以为在思维中，它的安排应该不同。

549.“‘不’这个字怎么能够否定呢？”——“‘不’这个符号表明你要对它后面的东西加以否定。”有人要说：否定的符号是我们做一些事情的时机——也许是一些极复杂的事，仿佛否定符号造成了我们做事的机会。但什么事？这没有说明。似乎这只需要暗示就行了；似乎我们已经明白了。似乎不需要解释了，因为我们反正已经知道了这件事。

550. 有人会说，否定是排斥的手势，反对的手势。但这种手势用在许多不同的情况中！

551. "同样的否定是否会出现在：'铁在摄氏一百度时不熔化'和'二乘二不等于五'中？"这是否经过内省才能决定；经过试图看看我们在说出这些句子时想的是什么来决定？

552. 假设有人问我：当我们说"这根杆子一尺长"和"这里有一位士兵"这些句子时，我们所说的"一"指不同的东西，"一"有不同的意义这一点是清楚的吗？——一点也不清楚。——例如，说这样一个句子："一个士兵占一尺，所以两个士兵占两尺。"问："你说的两个'一'是否指同样的东西？"有人也许会回答说："当然，我指的是同样的东西：一！"（也许还伸出一只手指头来。）

(a)"三个否定又表示一个否定的事实必须已包含了我现在使用的否定。"（发明一种"意义"神话的诱惑。）

根据否定的本性来看，似乎双重的否定为一个肯定。（关于这一点有些对的东西。是什么呢？我们的本性同二者都有联系。）

(b)对"不"字的用法，不会有"这些规则对还是那些规则对"这样一个问题。（我的意思是：无论规则是否同"不"字的意义符合。）因为没有这些规则，这个字就还没有意义；而如果我们变换规则，它就有了另外的意义（或没有意义），在这种情况下，我们也可以同样变换这个字。

553. 那么，"一"在代表一种度量和代表一个数字时，是否有

不同的意义？如果问题是这样问的，回答将是肯定的。

554. 我们很容易想象有一种“较原始”逻辑的人类。在这种逻辑中，与我们的否定相应的东西只适用于某一类句子；也许只适用于自身没有包含否定的句子。否定“他要进屋”这个命题是可能的，但否定其否定命题将是无意义的，或只能当作否定的重复。想想与我们的否定表示方式不同的否定表示方式：例如，根据声音的调子高低。一个双重否定在那里会是什么样子？

555. 否定是否对这些人和我们有同样意义这个问题，类似于数字“5”是否对其数目到“5”为止的人和我们有同样意义这个问题。

556. 想像一种用两个字词“X”和“Y”为否定符号的语言。两个“X”等于一个肯定，两个“Y”等于一个加重否定。其它的地方这两个字词的用法一样。——那么，“X”和“Y”在不重复出现的句子里是否有同样的意义呢？——我们可以对此做出各种各样的回答。

(a) 这两个字词有不同的用法，因此它们有不同的意义。但它们不重复出现在句子里，并且其它都相同的句子，有着同样的意思。

(b) 除了这个差异外，这两个词在语言游戏中有同样的作用，而这个差异只是一个微不足道的约定。两个字词的用法教的方式都一样：用同样的行动，手势，图画等等；在解释这两个字词时，这种用法上的不同被视为偶然附加的东西，视为语言的变幻特征之一。为此原因我们要说“X”和“Y”有着同样的意义。

(c)我们用这两个否定符号连接不同的形象，“X”似乎把其意思转了180度。而这就是这样两个否定符号将意思恢复到以前位置的原因。“Y”就像把头一摇。正如一个人不会把头再摇一下否定前一次的摇头一样，因此他也不会用第二个“Y”取消第一个“Y”。所以，实际地讲，即使有两个否定符号的句子得到同样的结果，但“X”和“Y”仍然表达不同的观念(ideas)。

557. 现在，当我说出双重否定时，是什么东西造成了我使它的意义为加强否定，而不是一个肯定？答案不是：“它基于这个事实：……”在某些情况下，不必说“这个重复的意思是为了加强”，但我可以用语调把它说成了是加强。不必说“否定的重复是为了取消否定”，我可以，例如，加上括号。——“是的，但这些括号毕竟可以自己有各种不同的作用；因为谁说要把它们当作括号的呢?”谁也没说。难道你不是用字词来解释你自己的概念吗？括号的意义存在于应用它们的技巧。问题是：在什么情况下说“我的意思是……”是有意思的?什么情况可以证明我说“他的意思是……”是正当的?

558. 说“是”在“玫瑰是红色的”和“是”在“二加二是四”有着不同的意义是什么意思？如果回答是：它的意思是不同的规则对这两个字词是有效的，那么我们可以说我们在这里只有一个字词。——而如果我要注意的只是语法规则的话，这些的确允许“是”在两个句子中的用法。——但是表明“是”字在两个句子中有不同意义的规则正是允许我们用等号代替第二个句子中“是”，并且禁止在第一个句子里这样代替的规则。

559.有人愿意谈谈这个句子中一个字词的功能，仿佛这个句子是一个机械装置，这个字在其中有一种特别的功能。但这种功能相当于什么？它是怎样搞明白的？因为任何东西都没有被藏匿——我们不是看见了整个句子吗？这种功能一定是在这个字的操作中显露出来的。((意义的主要部分。))

560."一个字词的意义是由意义的解释所解释的东西。"例如：如果你想理解"意义"这个字词的用法，就去查查被称为"意义的解释"的东西。

561.现在我说"是"字有两种不同意义的用法（作为系词和等号），而且不屑说它的意义就是其用法；它的用法就是作为系动词和等号，这不是很奇怪吗？

我们可以说这两种用法并不产生同一个意义；两者的名称统一是偶然的，是完全非本质性的。

562.但我怎么能够决定什么是记号的本质，什么是非本质，什么是偶然部分呢？在记号背后是否有某种真实存在，形成了它的语法？

让我们想想游戏中一个熟悉的例子：在西洋跳棋中，王是由两个棋子叠加到一起为标志的。那么我们是否要说王由两个棋子组成对游戏来说是本质性的呢？

563.让我们说一个棋子的意义是它在游戏中起的作用。——现在我们在下棋开始前用抽签的方式决定由谁执白棋先走。为此目的下棋的一方把一个王握在手心，另一方随意猜

棋子在哪个手里。在下棋中，用王来抽签是否也要算作它所起作用的一部分呢？

564.所以我也想区分跳棋中的本质性和非本质性。人们会说，这个游戏不但有规则，而且也有一个目的（point）

565.为什么是同一个字？在微积分中我们根本不利用这种等同性！——为什么同一个棋子有两种目的？——但这里讲到的"利用等同性"是什么意思？如果我们在事实上使用同一个字，它不就是一种用法吗？

566.现在看起来似乎同一个字词或同一个棋子的用法有个目的——如果等同性不是偶然的，非本质性的。似乎这个目的就是我们应该能认出这个棋子并且知道怎样下它。——我们在此是在谈物理的可能性还是逻辑的可能性？如果是后者，那么这个棋子的等同性就是同这个游戏有关的东西。

567.但是，这个游戏毕竟是要由规则来限定的！因此，如果游戏的一条规则规定王在下棋开始之前是用来抽签的，那么它就是游戏的一个本质性部分。人们会对此提出什么样的反驳呢？我们看不出这个规定有什么道理。也许就像人们看不出在走棋之前要把棋子转三下的规定有什么道理一样。如果我们在棋类游戏中发现这条规定，一定会大吃一惊并且想搞明白这条规则的目的。（"这个规定的用意是否要防止人们走棋时不三思而后行呢？"）

568.如果我对这个游戏的特点理解正确的话——我会说——那么，这不是游戏的一个本质性部分。

((意义是一种观相术。))

569.语言是一种工具。它的各种概念是各种工具。现在也许有人认为我们使用哪个概念不会有什么大的区别。因为，毕竟用英尺英寸和用公尺公分都能进行物理研究；所不同之处只是便利的程度。但即使这一点也不是真的。如果，例如，某个度量系统的计算需要的时间和出现的麻烦比我们可能给它们的更大。

570.概念引导我们进行探讨；概念是我们的兴趣表达，它指导我们的兴趣。

571.令人误入歧途的比较：心理学处理心理领域内的过程，就像物理学处理物理领域内的过程。

看、听、想、感觉、意愿，不是心理学的研究对象，在同样的意义上，正如物体的运动，电的现象等等是物理学的研究对象。你可以从这个事实中看到：物理学家看、听、想，并告知我们这些现象，心理学家观察这些对象的外在反应(行为)。

572.期待在语法上是一种状态；就像：有一种看法，希望得到什么东西，知道某事，能做某事。但为了理解这些状态的语法，有必要问："什么能够算作任何人处于这样一种状态的标准？"(坚硬、重、适合的状态。)

573.有一种看法是一种状态。——什么的状态？灵魂的吗？心灵的吗？唔，我们会对什么东西说它有一种看法？例如N.N.先生，而这就是正确的回答。

我们不应期待对这个问题的回答能使我们豁然开朗。其它问题会更深入一步：在特别的情形中，我们把什么作为某人有如此如此看法的标准？我们何时说：他在那个时候获得了自己的看法？什么时候说：他改变了看法？等等。回答这些问题给我们的图画表明什么东西在语法上作为一种状态处理。

574.一个命题，在另一个意义上，一个思想，可以是信仰、希望、期待等的"表达"。但信仰并不是思考。（一个语法断想。）信仰、期待、希望，这些概念之间的联系没有它们同思考概念的联系那么遥远。

575.当我坐在这把椅子上时，我当然相信它能承受住我。我没有想到它有可能垮掉。

但："尽管他做了这一切，我仍然相信……"这里想到了，也许有保持一种态度的不断挣扎。

576.我观看一根导火线在燃烧，我激动不已地看着导火线的燃烧渐渐接近炸药。也许我根本什么也不想，或者有许多个没关联的想法。这当然是期待的一个例子。

577.我们说"我在期待着他"时，我们相信他会来，尽管我们并不全心全意地等着他来。（在此"我在期待他"的意思是"假如他不来我并不会吃惊"，而这不会被称为一种心态的描写。）但

我们也说"我在期待他"而这个意思应是：我在渴望地等待着他。我们可以想象一种语言，其中不同的动词在这些情形中的用法一致。同样，我们在讲到"相信、希望等等时，动词也不止一个。"也许这种语言的概念比我们的语言概念更适合于理解心理学。

578.问问你自己：相信哥德巴赫定理是什么意思？这种相信等于什么？等于我们在说、听、或想这个定理时的一种确定的感觉吗？（那不会使我们有兴趣。）这种感觉的特征是什么？什么？我甚至不知道在什么程度上这种感觉是由命题本身引起的。

我是否应说信仰是我们思想的特色？这种想法是从哪里来的？唔，有一种信仰的色调，也有怀疑的色调。

我要问：信仰与这个命题是怎样联系在一起的？让我们瞧瞧，看一下这种信仰的后果是什么，它把我们带到哪里去。"它使我探寻这个命题的证据。"——好吧；现在让我们瞧瞧，看一下你的探寻到底是什么。然后我们将知道信仰在这个命题中相当于什么。

579.信心的感觉。这在行为中是如何表现出来的？

580.一个"内在的过程"需要一种外在的标准。

581.一种期待根植于一种形势，它从这种形势中出现。例如，爆炸的期待也许来自一个爆炸正被期待的形势。

582.如果有人低声说"现在要爆炸了"，而没有说"我期待

着它随时爆炸"，那么他的这些话仍然没有描述一种感觉；尽管他们和他们的语调可以表现了这种感觉。

583."但你的说法好像我现在并不是在真的期待、希望似的——而我认为我本来在期待。似乎本来要发生的事现在没有深刻的意义。"——说"现在发生的有意义"或"有深刻意义"是什么意思？什么是一种深刻的感觉？一个人能否有一秒钟长的热恋或热望的感觉——无论这一秒钟之前或之后发生了什么？——现在所发生的有意义——在这些环境中。环境给了它它的重要性。"希望"这个词指人类生活的一个现象。(一张微笑的嘴只在人类的脸上微笑。)

584.现在假定我坐在我的房间里希望N.N.来并且给我带来一些钱。假定这种状态的一分钟可以孤立，取掉它的语境；其间发生的难道不是希望吗？——例如，想想你在这段时间里也许要说出的字词。它们不再是这个语言的一部分。在不同的环境中，货币制度也不会存在。

加冕典礼是一幅壮观和尊严的图像。把一分钟从仪式过程的环境中割离出来：皇冠戴在了身穿加冕礼服的国王头上。——但在不同的环境中，金子是最贱的金属，它的闪耀被认为粗俗。那里的礼服纤维造价很低廉。皇冠是一顶高贵帽子的拙劣模仿。等等。

585.当一个人说"我希望他来"时——这是对他心态的报告、还是他的希望的表现？——例如，我可以对自己这样说。当然我不是在给我自己一个报告。它也许是一声叹息；但又不

必是。如果我告诉某人“我今天无法把心思放到工作上；我一直想着他的到来”——这将被称为我心态的描写。

586.“我听说他要来；我一整天都在等待他。”这是对我怎样度过了这一天的报告。——在交谈中我得出结论：我要期待一件特别的事情。我的结论在这句话里：“那么我现在必须期待他来”。这也许被称为这个期待的第一念头，第一动作。——感叹句“我渴望见到他！”也许可以称为一个期待动作。但我也可以根据自我观察说出同样的话，而这句话的意思也许会是：“唉，尽管发生了那么多事，我仍然渴望见到他。”问题是：是什么东西引导我们说这些话？

587.如果问“你怎么知道你相信？”是否有意思？——那么能否回答：“我是通过内省知道的”呢？

在*一些*情况中，说一些这种事是可能的，在大多数情况中却不能。

这样问是有意思的：“我真的爱她吗？还是我只是在假装？”内省的过程是唤起回忆；唤起能够想象到的可能情形，唤起假如如此……就会那样的感觉。

588.“我正在下决心明天离开。”（这也许可以称为心态的描写。）——“你的论据没有说服我；我仍然按以前的打算明天离开。”在这里人们想把意图称为感觉。感觉是某种固执；一种不可更改的决心。（但这里有许多具有不同特征的感觉和态度。）——有人问我：“你要在这里停留多久？”我回答：“我明天离开；我的度假到此结束了。”——但与此相对：我在一场争吵的最后说“好

吧！那么我明天离开！"；我做了一个决定。

589.“我已经在心里对此下了决心。”一个人在说这话时甚至要用手指着自己的胸口。从心理学上来讲，这种讲法应该认真对待。为什么应该对它要比对待信仰是一种心态的断言不认真一些？（路德："信仰在左乳之下。"）

590.某人也许通过以手指心的方法学会了理解“我当真这样说”这个说法的意义。但现在我们必须问："'他学会了这个'是怎么来的？"

591.我是否要说：任何有意图的人都有倾向于某事的经验？有“倾向”的各种具体经验？——记住这种情形：如果有人在讨论中迫切地想做评论，提出反对意见，那人往往会张开嘴，吸一口气然后憋住；如果后来他决定放弃异议，他就会吐出这口气。这个过程的经验显然是倾向于说某事的经验。任何观察我的人都会知道我本来想说什么，后来又想还是不说为好。在这个情况下，就是这样。——在不同的情况下，他就不会这样解释我的行为，尽管在目前，这是要讲话的意图特征。是否有什么理由假设这种同样的经验在某些特别不同的情形中不会出现呢？——它同任何“倾向”都毫不相干。

592.“但当你说‘我打算离开’时，你当然是真正地在意指这个行动！同样，这里给予句子生命的东西就是意指的心理动作。如果你只是跟别人重复这个句子，为了，比方说，嘲笑别人的这种说话方式，那么你说这句话时没有这个意指动作。”——

我们在搞哲学时有时看起来就像这样。但让我们真正想出一些各种不同的情形和谈话，以及其中说出那个句子的方式。——“我总是发现一种心理含意；也许不总是同一个。”当你跟着别人重复这句话时是否没有这种含意(undertone)呢？“含意”怎么能够同其余的讲话经验分开呢？

593.哲学病的主要起因——偏食：只用一种例子来滋养思想。

594.“然而意味深长地说出的那些字词毕竟不仅有一个表层，而且也有其深层面！”毕竟，情况就是如此：意味深长地说出一些字词同平凡地说出这些字词之间有一些不同的东西发生。——我如何表达这一点并不重要。无论我说在第一种情况中它们有深度；还是说我在说这些字词时某种东西在我的身上发生 在我的脑海里出现；或者说它们有一种气氛——其结果始终是同样的东西。

“唔，如果我们都对此意见一致，它不就是真的吗？”

(我无法接受别人的证言，因为它不是证言。它只告诉我他倾向于说什么。)

595.我们在如此如此的环境下说一个句子是很自然的，但孤立地说就不自然。我们是否要说有一种特别的感觉伴随着我们自然地说出时的每一句话呢？

596.“熟悉”和“自然”的感觉。辨别不熟悉和不自然的感觉更容易一些。或者，多种感觉。因为并不是所有我们不熟悉的

东西会给我们留下不熟悉的印象。这里我们必须考虑我们称为“不熟悉”的东西。如果路上有一块鹅卵石，我们知道它是一块鹅卵石。但也许不知道它是始终躺在那里的那块鹅卵石。我们认出一个人，比方说，是人，但没有认出是个认识的人。对于老相识我们有种种感觉：这些感觉有时由一种特别的注视方式来表达，有时由一些字词“还是那间老房子！”（我以前在这间屋子里住了多年，现在又回来了，发现它毫无变化）。同样，也有陌生的种种感觉。我突然停下来，怀疑地或不信任地看看物或人，说，“我发现这一切都很陌生。”——但这种陌生感的存在并没有给我们理由说：我们熟知的每一个东西和我们似乎不感到陌生的每一个东西都给我们一种熟悉感。——我们似乎认为，那一度由陌生感充斥过的地方就必然以某种方式被占领。有这种气氛的地方就在那里，不是这种感觉占领了它，就是另一种。

597.正像一个英语讲得好的德国人讲英语时口中会溜出一些德语味来一样，尽管他并没有把自己的话先用德语构成，然后再译成英语；正像这使他讲英语时似乎在“无意识地”从德语译到英语一样——我们往往以为我们的思想似乎建立在思维图式之上：似乎我们在把一种较原始的思维方式翻译成我们的。

598.我们在搞哲学时，喜欢在没有感觉的地方把感觉实体化（hypostatize）。这些感觉用以向我们解释我们的思维。

“这里解释我们的思想需要一种感觉！”似乎我们的信念只是这种要求的后果。

599. 在哲学中，我们不做结论。“但它必定是这样！”并不是一个哲学命题。哲学只陈述每个人都接受的东西。

600. 我们是否发现所有不令人注目的东西都会留下不令人注目的印象？普通的东西是否总是留下普通的印象？

601. 当我谈论这张桌子时，——我是否记着这个东西叫作“桌子”？

602. 问：“你今天早晨进到你的房间时认出你的书桌来了吗？”——我毫无疑问会说“当然！”然而说一个认出的动作曾经发生会令人误解。书桌于我当然不陌生；我看见它毫不感到吃惊，而如果有另一张书桌或某个不熟悉的东西在里面我就会吃惊。

603. 没有人会说：我每次走进我的房间，我长久熟悉的环境时，我对所见以及以前看见过千百次的所有东西都有一个识别动作。

604. 很容易得到一幅所谓“认出”过程的错误图画；似乎认出始终等于把两种印象相互比较。仿佛我随身带着一个东西的图画，并且用它来鉴定这个东西是否是图画中描绘的那个。我们的记忆似乎是这种比较的媒介，它保留我们以前所见东西的图画，或者允许我们回顾往昔（就像透过一副窥探望远镜一样。）

605. 并不见得是我在拿这个东西同它旁边的图画做比较，

但这个东西似乎同这幅图画正好相吻合。因此我见到的只是一个东西，而不是两个。

606．我们说"他的声音里所表达的腔调是真实的。"假如它是虚假的，我们就觉得在它后面还有另一种腔调。——这是他表现给世界的一张脸，他的内部还有另一副面孔。——但这并不意味着当他的表情是真实的时候，他有两张相同的脸。

((“一种很特别的表情。”))

607．我们怎样判断现在几点了？但我的意思不是根据外部的证据，如太阳的位置，房间里的亮度，等等。——一个人自己问自己，说，"现在会是几点钟？"，停顿一下，也许想象一个钟表盘，然后说出时间。——或者他想想各种可能性，先想一个时间，再想另一个时间，最后再想定一个时间。时间有时就是以这种或类似的方式决定的。——但这个想法难道不是由一个确信的感觉伴随的吗？这不是意味着它在同一个内在的钟表相符合吗？——没有，我并没有从任何钟表上读出时间；我在对自己说一个时间时有一种确信的感觉，没有任何怀疑的感觉，带着一种沉着的保证。——但我在说出一个时间时没有什么东西在滴答响吗？——据我所知并没有；除非那就是你称为"思考的停止"，在一个数字上停下来。我在这里也不该讲"确信的感觉"，而应该说：我想了一会儿，然后脱口说出"五点一刻"。——但我靠的是什么？我也许会说："只靠感觉而已"，其含意是：我让其自我发展。——但是你为了猜出时间，必定至少以某种方式调整(dispose)了自己；你不会随便闪过一个时间的念头，把它认作正确的时间的！——再说一遍：我问自己："不知道现在

几点钟?"也就是说，例如，我并不在从某个小说中读出这个问句，或者在引用某人的话；我也不是在练习这些字词的发音；等等。这些并不是我说这句话的境况。——但，那么，什么是那个境况呢？——我那时正想着我的早餐并且想知道今天的早餐是否会晚了。——这就是境况。——但你真的看不出来你仍然是在以一种虽然难以确定，但有猜时间特征的方式调整自己，就像被一种特有的气氛所包围吗？——是的；特有的东西是我对自己说"不知道现在是几点钟?"——如果这句话有一种特别的气氛，我怎么能够把它同句子本身分开呢？如果我没有想到怎样以不同的方式说这句话——如：引语、笑话、演说练习、等等。我就永远不会想到这句话有这种气氛。而那时，我立即想说，那时我会立即觉得，我一定是以某种方式向这些字词给予了特殊的含义；即：不同于其它情形的含义。特殊气氛的图画强加于我；我可以清楚地看见它在眼前——即：只要我不看我的记忆告诉我真正发生了什么。

至于确定的感觉：我有时对自己说"我确信现在……几点"，带着或多或少自信的腔调，等等。如果你要问我这种确定性的理由我却是一点也没有的。

如果我说，我是从一个内在的钟表上读出时间的，——那是一幅图画，唯一同它对应的东西是我说的某某时间。这幅图画的目的是将这个情况同另一情况溶为一体。我正在拒绝承认这里有两个不同的情况。

608.不可捉摸的观念，这种估测时间的心理状态的观念具有最大的重要性。它为什么是不可捉摸的呢？难道不是因为我们拒绝把关于我们的状态的可捉摸的东西算作我们假定的具体

状态的一部分吗？

609.对一种气氛的描写是对语言的一种特殊运用，为了特殊的目的。

((把"理解"解释为一种气氛；一个心理动作。一个人可以构筑一种气氛将它附在任何东西上。"一种不可描绘的特点。"))

610.描述咖啡的芳香。——为什么无法做到？我们的词汇不够吗？为什么词汇不够？——但认为这种描述可能的想法是怎么来的？你是否曾经感到过这种描述不够？你是否尝试过描述咖啡的芳香而没有成功？

((我想要说："这些音符说了一些壮丽的东西，但我不知道是什么。"这些音符是一种有力的姿势，但我找不出什么东西能同它们放在一起作为解释。一个庄严的点头。詹姆斯说："我们的词汇是不完整的。"那么为什么我们不找一套新的词汇？在什么情况下我们才能这样做？))

611."意愿也只是一种经验，"有人会说("意志"也只是"想法")。它要来的时候就来，我无法使它发生。

不能使它发生？——像什么一样？那么我能使什么发生？我这样说时我在拿意愿同什么比较？

612.例如，对我的手臂的运动我不应该说，它要来的时候就来了，等等。我们就在这个区域里意味深长地讲一个东西并不就那么发生，而是由我们做出来的。"我不需要等待我的手臂扬起——我可以举起它。"在此我在对比我的手臂的运动和，比方

说，我的心脏的激烈跳动将会平静下来这个事实。

613.在我可以使某件事发生（例如吃得太多引起胃疼）的意义上，我也能够使一个意愿产生。在这个意义上，我可以以跳入水中来产生一个游泳的意愿。无疑，我要说的是："我无法促成意愿；也就是说，讲意欲意愿没有任何意思。"意愿"（Willing）不是一个行动的名称；因此也不是任何自愿行动的名称。我之所以用了这个错误说法是因为我们想把意愿想作一个直接的，非因果性的结果。一个令人误解的类比存在于这种想法的根源；这种因果关系似乎是由联结一台机器的两个部分的机制建立起来的。如果机制受到干扰，这种联系就会被破坏。（我们只想到机制通常会受到的干扰，但没想到，比方说，齿轮的突然松动、错位，等等。）

614.当我"自愿地"举起我的手臂时，我没有使用任何工具来引起这个动作发生。我的愿望也不是这样一种工具。

615."意愿，如果它不是一种愿望的话，必定是行动本身。在行动之前它不会被允许停止。"如果意愿是行动，那么它在这个词的普通意思上是行动；就像讲、写、走、举起东西、想象某事等一样是行动。但试图、企图、努力，——讲、写、举起东西，想象某事等也是行动。

616.当我举起手臂时，我并没有**祝愿**它举起来。自愿行动排除了这个愿望。这样说的确可能："但愿我画一个完美无缺的圆圈"。这是表达一种愿望：他的手应该如此如此移动。

617.如果我们把自己的手指以某种特殊的方式交叉在一起，当有人叫我们把其中一个指头动一下——他只指向该手指，只用眼神示意，我们有时无法做到。但如果他碰了一下该手指，我们就能动这个手指了。我们想把这种经验做如下描述：我们无法用意志移动手指。这种情况完全不同于有人，比方说，握住了手指因而不能动的情况。我们现在倾向于这样说来描述前者的情况：我们在手指未被触动前找不到任何意志的应用点。只有在感觉到手指时，意志才能够知道在哪里下手。——但这种说法很容易使我们误入歧途。有人会说："如果感觉不指示地点，我怎么知道我的意志在哪里下手？"但这样的话，我怎么知道有感觉的时候要在哪个点上行使意志？

在这种情况下，手指在我们感触前似乎是瘫痪的，这一点通过经验表明；它不可能先验地看到。

618.我们想象意愿主体在此是某种没有任何质量（没有任何惯性）的东西；是没有自身要克服的惯性的马达。因而它只是移动者，而不是被移动者。也就是：一个人可以说"我愿意，但我的身体不服从我"——但不说："我的意志不服从我。"（奥古斯丁。）

但在我无法不成功地去意愿的意思上，我也不能试图意愿。

619.有人会说："我可以随时意愿正因为我永远也无法试图去意愿。"

620.做本身似乎没有任何经验容量。它似乎像一个不占空

间的点，像一个针尖。这个点似乎是真正的动因（agent）。而现象上发生的东西只是这一行动的后果。“我做……”似乎有一特定的意思，独立于一切经验。

621. 让我们不要忘记这一点：当“我举起手臂”时，我的手臂向上。问题出来了：如果我把我的手臂向上这个事实从我举起手臂这个事实中减去，还会剩下什么呢？

((这种动觉是我的意愿吗？))

622. 当我举起手臂时，我通常不试图举起它。

623. “我要不惜一切到达那所房子。”——但如果这样做毫无困难——我能试图不惜一切到达那所房子吗？

624. 在实验室中，例如，当一个人的身上通过电流时，他闭着眼睛说“我在上下移动我的手臂”——尽管他的手臂并没有动。“那么，”我们说，“他有移动手臂的一种特殊感觉。”——闭着眼睛把你的手臂来回移动。现在你在这样做的时候，试着告诉你自己：你的手臂是静止不动的，你只是感到肌肉和骨节有一种奇怪的感觉！

625. “你怎么知道你举起了手臂呢？”——“我感觉到了。”那么你所辨认的是感觉？你是否肯定你的辨别正确呢？——你很肯定你举起了手臂；这不是辨别的标准、尺度吗？

626. “当我用一根棍子触这个东西时，我有触到了棍尖的感

觉，但没有触到握着棍子的手的感觉。”当有人说“疼感不在我的手上，而在我的腕部”，其结果是医生检查腕部。但如果我说我在棍尖或手上感觉到了这东西的硬度，这有什么区别呢？我所说的意思是否是：“我在棍尖上似乎有神经末梢”？在什么意思上是这样的呢？——唔，我反正要说“我在棍尖上感觉到了硬度，等等。”与此同时发生的是，当我触动该东西时，我不是在看我的手，而是在看着棍尖；我用这样的话描述我的感觉：“我在那里感觉到了硬度和圆形”——而不是“我感觉到一种压力压迫我的大拇指、中指和无名指的指尖……”例如，如果有人问我“你拿探针的手指现在感觉到了什么？”我可能回答：“我不知道——我在那里感觉到某种坚硬和粗糙的东西。”

627. 考察一下对一个自愿行动的如下描述：“我做了一个决定，要在五点钟拉响铃，当钟敲响五点钟时，我的手臂做出这个动作。”——这是正确的描述吗？是否会是这样：“……当钟敲响五点钟时，我举起了手臂”？——有人会补充第一种描述：“瞧瞧！一到五点我的手臂就朝上走。”而这里的“瞧瞧！”恰巧是不属于这里的东西。我举起手臂时不说“瞧，我的手臂向上走了！”

628. 因此有人会说：自愿行动的标志是没有惊奇。现在我的意思不是让你问“但为什么人们在这里不感到惊奇？”

629. 当人们谈论预知未来的可能性时，他们总是忘记了预测人们自己的自愿行动这一事实。

630. 考察以下这两个语言游戏：

(a)一个人给另一个人下命令，让他用手臂做特定的运动，或者假定一个特定的身体姿势(体操教练与学生)。这个语言游戏的变体是这样：该学生给自己下命令，然后执行命令。

(b)一个人观察某些有规则的过程——例如，各种金属对酸的反应——并且因此预测某些特定情况下将出现的反应。

这两种语言游戏之间有一种明显的亲缘关系。在两种语言游戏中，说出的字词都可以被称为"预言"。但把导致第一种技巧的训练同导致第二种技巧的训练比较一下。

631."我要吃下两份药粉，再过半个小时我就会生病。"——说在第一种情况下我是执行者，在第二种情况下我只是观察者等于什么也没有说明。或者说在第一种情况下，我从内部看见了因果联系，在第二种情况下我从外部看见了因果联系，也等于什么也没有说明其它类似的说法也一样。

说第一种预言同第二种预言同样正确可靠也毫无意义。

我说我要服下两份药粉并不基于对于我的行为的观察。这个命题的前提不同。我指的是导致不同的思想、行动等。而这样说："你的话的唯一实质性先决条件正是你的决定。"只能使你误解。

632.我不想说在表达"我要服下两份药粉"这个意图的例子中，预言是起因——而它的实行是结果。(也许生理学的研究可以确定这一点。)然而，真实的只是：我们往往能够根据一个人所表达的决定预测他的行动。一个重要的语言游戏。

633."刚才打断了你的话；你是否仍然知道你原来要说什么

吗?"——如果我现在知道，并说出来——这是否意味着我原先已经想好，只是没有说出来呢？不是的。除非你把我能继续说完被打断的话的确定性当作我的想法已在那时完成的标准——但是，当然，那时的情境和我有过的想法包含了各种有助于继续把话说完的东西。

634. 当我接着说我被打断的话并且说这就是我原先准备要说下去的话时，这就像根据一些简要的笔记遵循一条思想的线索一样。

那么，我是否译解这些笔记了呢？在这些情况下是否只有一种继续方式呢？当然不是。但是我并没有在各种译解之间做选择。我记着我本来要说这些。

635. "我本来要说……"——你记着各种细节。但甚至全部的细节加起来也不能说明你的意图。就仿佛照了一幅风景小照，但只能看见一些支离破碎的细节：这里一只手，那里一部分脸，或一顶帽子——其余的地方是黑的。而我们现在似乎觉得我们确定地知道整幅照片呈现的是什么。仿佛我会看黑暗的东西。

636. 这些"细节"并不像我能记得的其它不相干的情况一样不相干。但如果我告诉某人"那时我本来要说……"他从这句话里并不能得知这些细节，他也不需要猜测这些细节。例如，他不必知道我当时已经张开口说话了。但他可以以这种方式"填满照片的细节"。（而这种能力是他理解我所告诉他内容的一部分。）

637."我完全知道我本来要说什么!"然而我没有说出来。——然而我不是从当时发生、我仍记得的其它过程中得知的。

我也没有译解这个情境及其前因。因为我不考虑它们，也不判断它们。

638.尽管如此，我在说"当时，我本来要骗他"时为什么仍想看到一种译解呢？

"你怎能确定你在一刹那间要想骗他？你的行动和思维不是残缺不全的吗？"

证据难道不会太少了吗？是的，当我们追踪下去的时候，似乎不寻常地少；但难道这不是因为我们没有把这一证据的历史考虑在内吗？假如我有过在别人面前假装不舒服的瞬息意图，一些特定前提是必要的。

如果某人说"当时……"，他是否真地在描述一个瞬息过程？

但甚至整个故事也不是我说"当时……"的证据。

639.有人喜欢说：看法是发展的。但这句话中也有错误。

640."这个想法同我先前的那些想法联系在一起"——它是怎样联系的？通过这种联系的一种感觉吗？但一种感觉怎么能够把想法真正联系在一起？——"感觉"一词在这里非常容易引起误解。但有时这样肯定地说是可能的："这个想法同先前的那些想法联系在一起"，但又不能表明这种联系。也许它是后来才有的。

641."我没说出的意图跟我说出:'现在我要骗他'这句话一样确定。"——但假如你当时已经说出这句话，你是否一定非常当真的呢?(这样一来,最明确的意图表达本身却成了意图的不充分证据。)

642."在那一刻我恨他。"——这里发生了什么?它不是包含了思维、感觉和行动吗?假如我自已再把那个时刻排演一遍,我就应当假定一种特定的表情，想着某个特定发生的事，以特定的方式呼吸，在心中唤起某种感觉。我也许要想出一段对话，想出燃起仇恨的整个场面。我会以近似于真实场合中的感觉演完整场戏。而我真的经历了类似的这种经验自然会帮助我这样做。

643.如果我现在对这个事件感到羞愧，我对整个事情也是感到羞愧的:对那些话语、恶毒的腔调,等等。

644."我对当时所做的事并不感到羞愧,但羞愧的是我有过的意图。"而意图难道不就在我所做的事之中吗?什么使它应有这羞愧?这个事情的整个历史。

645."一瞬间我想要……"也就是说，我有过一种特定的感觉，一种内在经验;我仍记得它。——那么你现在记得非常精确!这样，意图的'内在经验'似乎就消失了。代之以我们只记得思维、感觉、运动,以及同先前各种情境的联系。

就仿佛一个人调整了一下显微镜。他先前没有看见现在在焦点中的东西。

646."唔，那只表明你把显微镜调错了。你本该看文化的一个特别部分，而你看的是另一个部分。"

这样说有点道理。但假设(对镜头经过特别的调整)的确记得一个单一的感觉，我怎么有权说那就是我称为"意图"的东西？它也许是(例如)伴随着我的每一个意图的特殊痒感。

647.什么是一种意图的自然表达？——看一只潜近小鸟的猫；或看一只想逃走的野兽。

((同有关感觉的命题的联系。))

648."我不再记得我用的字词了，但我一分不差地记得我的意图；我当时说那些话的用意是让他安静下来。"——我的记忆向我表明了什么；它把什么带到了我的脑海？也许它只是向我提醒了那些字词！——也许其它填满那张图画的字词更精确。——("我不再记得我说的话了，但我当然记得那些话的精神。")

649."那么，一个人如果没有学会一种语言，他能够有某种记忆吗?"当然——他不能有语言的记忆，语言的愿望或恐惧，等等。用语言的记忆，等等，并不仅仅是对真实经验的乏味再现；因为是语言的东西难道不是经验吗？

650.我们说一只狗怕他的主人揍它；但不说它怕他的主人明天揍它。为什么不这样说呢？

651."我记得我当时会很高兴地待得久一些。"——这个愿望的什么图画浮现在我的眼前？什么也没有。我在记忆中所看见的东西都不能用来为我的感情下结论。然而我却清楚地记着它们在那里。

652."他用一种怀有敌意的眼光打量了他一下并且说……"小说的读者理解这句话；他在心中毫无疑问。现在你说："好吧，他提供了意义，而他猜出了意义。"——总的来说，不是这样。总的来说，他什么也没有提供，什么也没有猜出来。——但也有可能这怀有敌意的一瞥和那些话后来证明是假装的，或者读者仍然不知道这些是真是假，因此他的确在猜测一种可能的译解。——但这样一来，他猜的主要东西是语境(context)。例如他对自己说：这里彼此怀有敌意的这两个人实际上是朋友，等等，等等。

(("如果你想理解一个句子，你就得想像其心理意义，以及相关的心态。"))

653.想象这种情况：我告诉某人我走过了某条路线，是根据我事先准备好的地图走的。随即我让他看地图，它由一张纸上的线条组成；但我无法解释这些线条怎么会是我的运动地图，我无法告诉他译解这张地图的任何规则。然而我的确是按照看地图的所有特征遵循这张绘图的。我可以把这张图称为"私有"地图；或者把我描述过的现象称为"遵循一张私有地图"。(但这个说法当然很容易被误解。)

我现在是否能够说："我读出了我当时想如此如此，仿佛从一张地图上读出的，尽管根本没有地图"？但这样说的意思不过

是：我现在倾向于说“我读出了我所记得的某种心态下的行为意图。”

654．我们的错误在于：在应该把一些事实视为原型现象(proto-phenomenon)的地方，我们却在寻找解释。即：我们本应说：“这种语言游戏玩过了”的地方。

655．问题不在于用我们的经验去解释一个语言游戏的问题，而在于注意一个语言游戏。

656．告诉某人我以前有过如此如此的愿望有什么目的？——把语言游戏视为初始的东西。把感觉等视为译解，就像你把看待语言游戏的一种看法视为一种译解。

有人也许会问：人类到底是如何开始把我们称为对过去的愿望或过去的意图的报告用语言说出的？

657．让我们假设这些口头表达总是采取这种形式：“我对自己说：‘要是我能留得久一些该多好啊！’”这个陈述的目的可能是让某人得知我的反应。（比较德文“意义”(meinen)和法文“意义”(vouloir dire)的语法。）

658．假定我们在表达一个人有意图时这样说“他似乎对自己说‘我要……’”的意图——这是图画。而我现在想知道：一个人是怎样用“似乎要对自己说某事”这个表达法的？因为它的含意并非：对自己说某事。

659.我为什么在告诉了他我做了什么以外还要告诉他一个意图？——并不是因为这个意图也是当时进行的东西。而是因为我想告诉他关于我自己的某些事，这已超出了当时发生的事。

当我告诉他我要做什么时，我就向他揭示了一些我自己的东西。——但并不是基于自我观察，而是以反应的方式（也可以称为直觉）。

660.“当时我本来要说……”这种表达法的语法同“我本来可以继续下去”的语法有联系。

在第一种情况中我记得一个意图，在另一种情况中，我记得一种理解。

661.我记得曾经意指他。我所记得的是一种过程呢，还是状态？——它何时开始，经过是什么；等等？

662.在略为不同的情形中，他会对某人说“告诉N，来找我”，而不悄悄地招手。我们现在可以说“我想让N来找我”这些字词描述了我当时的心理状态；我们也可以不这样说。

663.如果我说“我意指他”，很可能我的脑海里会出现一幅图画，也许是一幅我怎样看着他的图画，等等；但图画只是像一篇小说的插图而已。单从它几乎不可能得出什么结果；只有当一个人知道这篇小说的内容时，他才会懂得这幅图画的意义。

664.在使用字词的时候，我们可能会把“表层语法”同“深层语法”分开。一个字词的用法首先给我们的印象是它在构筑句子

时的用法——我们可以说——能被耳朵听进去的那部分用法。——现在比较一下，比方说"意指"这个词的深层语法以及它的表层语法可能引导我们误想的东西。难怪我们发现要想知道出路很难。

665. 想象一下一个人带着疼痛的表情指着自己的面颊说"阿巴拉卡达不拉"(abracadabra)！" ——我们问"你是什么意思？"他回答说"我指牙疼"。——你立刻心想：怎么能用这个词"指牙疼"？或者用那个词指疼是什么意思？不过，在不同的语境中，你会断言说：意指如此如此的心理活动正是使用语言最重要的东西。

但——我能否说"所谓'阿巴拉卡达不拉'我是指牙疼"呢？当然可以。但这是一个定义；不是对我说出这个词时的内心活动描述。

666. 设想你正感到疼的时候同时听见附近有人在为一架钢琴调音。你说"很快就会停止的。"你是意指疼感还是调钢琴，当然有很大的区别！——当然；但这种区别的内容是什么？我承认，在许多情况中，某些注意力的方向会同你意指的一个东西或另一个东西相对应，就像眼神，或者手势，以及可以称为"自我观照"的闭眼方式常常做的那样。

667. 设想某人假装疼痛，并随即说"很快就会好一些的"。我们能不说他指的是疼吗？然而他却并没有把注意力集中于任何疼痛上面。——而当我最后说"现在停止了"又怎样呢？

668. 但难道人们不会以这种方式说谎吗？一个人说："很快就会停止的"，并且意指疼痛——但当被人问他"你指的是什么？"时，他回答说"隔壁房间的噪音"。在这一类情况中有人会说："我本来要回答……但一转念会觉得这样回答好……"

669. 人们在讲话时可以用手指的方式指一个东西。手指此时是语言游戏的一部分。而现在我们似乎认为一个人在谈到一种感觉时是用注意力指向它。但可类比之处在哪里呢？显然它基于人们可以以看或听的方式指向一个东西这一事实。

但在某些情况下，即使我们指着正在谈论的东西，这种指向也可能对这个语言游戏，对我们的思想无关紧要了。

670. 设想你正在给某人打电话，你对他说："这张桌子太高了"，并且用手指着桌子。指在这里起什么作用呢？我能否说：我用手指的方式意指所说的桌子？这种指是为了什么？这些字词和无论什么伴随这些字词的东西是为了什么？

671. 我用倾听的内在活动所指的是什么？是指传入我的耳中的声音，和我什么也听不见时的寂静？

倾听似乎是在寻找一种听觉印象，因此无法指向这印象，而只能指向倾听寻找印象的地方。

672. 如果一种接受态度（receptive attitude）被称为一种"指向"某个东西的话，那么所指的这个"东西"并不是我们由其获得的感觉。

673. 心理态度(mental attitude)并不像手势伴随谈话一样"伴随"字词。(正如一个人可以独自旅行,但却由我的美好愿望陪伴;或者如一个房间,虽可以是空的,却充满了光亮。)

674. 人们是否说,例如:"我刚才其实并不是指我的疼;我的心思还不够集中在它上面?"我是否问自已,说:"我刚才用这些字词是什么意思?我的注意力被我的疼和外面的噪音分散了——"?

675. "告诉我,你在说出……这些字词时,心里发生了什么?"——对此的回答不是:"我在意指……"!

676. "我用那个字意指*这个*"是一句陈述,它同有关心灵感触的陈述用法不同。

677. 另一方面:"当你刚才诅咒时,你是在当真意指吗?"这也许就像是说:"你真的生气吗?"——回答也许是内省的结果,并且往往是这样:"我并未十分当真,""我是半开玩笑地意指",等等。这里有程度的区别。

人们也的确说"我这样说时一半也在想着他。"

678. 这个意指的动作(疼、或调钢琴)相当于什么?没有答案出来——因为一目了然的回答毫无用处。——"然而在那时我所意指的是这个不是那个。"是的,——现在你只是重复强调了并没有人反对的东西而已。

679."但你能否怀疑你意指的是这个?"——不能;但我也无法肯定,得知。

680.当你告诉我你曾诅咒并且意指N.时,无论你是在看着他的照片,想像着他,说出他的名字或其它,对我来说都是一回事。从这个事实得出的我所感兴趣的结论,同这些东西毫不相干。然而,另一方面,某人也许会向我解释说,只有当一个人对他所诅咒的那个人有个清晰的形象或者大声说出他的名字时,诅咒才会有效。但我们不应该说"关键是诅咒别人的那个人是怎样意指他的诅咒对象的。"

681.当然,人们也不问:"你肯定你诅咒的是他吗?你肯定同他的联系已经建立起来了吗?"

那么这种联系必定非常容易建立,如果能够如此肯定的话?!如果能知道诅咒不会弄错对象的话!——唔,能否在我身上发生这样的事:我本打算给一个人写信,事实上却写给了另一个人?在什么情况下这可能?

682."你说'很快就会停止'。——你是在想噪音还是你的疼?"如果他的回答是"我在想调钢琴"——那么他是在观察已经存在的联系,还是用这个字词建立了这种联系?——我不能说二者都是吗?如果他说的是真的,联系不就是存在的吗?——而即使如此他不就也是在建立并不存在的联系吗?

683.我画了一幅头像。你问:"这幅头像画的是谁?"——我说:"画的是N."——你说:"但这幅画并不像他;如果像谁的话,

倒像M."。——当我说画的是N.时——我是否在建立或报告一种联系呢？本来存在的是什么联系？

684.什么东西会支持我说我的话描绘的是一种现存联系？唔，它们同各种东西相关联而这些东西并不随着话语而出现。例如，它们说，假如别人这样问我，我就应该给予一个特定的回答。即使这只是有条件的回答，它仍然可以说一些关于过去的东西。

685."寻找A."的意思并不是"寻找B"；但我在服从这两个命令时可能做得完全是同样的事。

说这两个命令中必定有不同的事发生就像在说"今天是我的生日"和"我的生日在四月二十六号"这两个命题必须指两个不同的日子一样，因为它们并没有同样的意思。

686."当然我意指的是B；我根本没有想到A.！"

"我想让B来找我，这样就……"——所有这些指着一个更宽广的语境。

687.当然，有时我们可以说"我想到了他"，而不说"我意指他"；有时甚至说"是呀，我们刚才正谈到他。"问问你自己："谈到他"相当于什么。

688.在某些情况下，一个人可以说"我那次讲话的时候，我觉得似乎在对你讲"。但当我正在跟你谈话时，我不会这样说。

689."我想起了N.","我在谈起N."。

我如何谈及他的？例如，我说,"我今天必须去看N."——但当然这还不够！——反正,当我说"N"的时候,也可以是指同一个名字的各种人。——"那么,在我的谈话和N之间当然必定有一种进一步的、不同的联系，否则的话，我所意指的仍不是他。"

当然,这种联系是存在的。只是不像你想像它的那样,即:用心理机制。

(人们用"意指他"同"瞄准他"相比较。")

690.这种情况是怎么回事：一会儿我做了一个显然是无恶意的评论,与此同时偷偷地瞥了某人一眼;另一个时间，我没有这样瞥一眼，而是公开的谈论在场的某个人，并且提到他的名字——我在使用他的名字时，是否真的特别想到了他？

691.当我凭着记忆画一幅某人脸的素描时，我当然可以说在用我的素描意指他。但我画的时候(或者在画之前或画之后)，发生的哪个过程我可以称之为意指他呢？

因为人们很自然地会说:当他意指他时,他瞄准了他。但无论是谁,当他把某人的脸庞在脑海中唤起时,他是怎样瞄准的？

我的意思是，他是怎样把他在脑海中唤起的？

他怎样唤起他？

692.某人这样说是否正确:"当我给你这条规则时，我的意思是……在这种情况下这样……"?即使他在给予这条规则时根本没有想到这种情况？当然这是正确的。因为"意指它"的意思

并不是：想到它。但现在的问题是：我们怎样去判断某人的意思是否意指这个？——这些事实，例如，他掌握了算术和几何的一种特别技巧，他用通常的方式给某人教会了一个数字系列的延展，就是这种标准。

693."当我教某人这个数字系列……的形成时，我的意思当然是让他……在第一百个地方写……。"——十分正确；你的意思是那样。显然甚至不必想到它。这向你表明动词"意指"（to mean）的语法同动词"想"（to think）的语法多么不同。没有比把意指（meaning）称为一种心理活动更荒谬的了！除非他的目的是要制造混乱。（当黄油的价格上涨时，谈论黄油的活动也是可能的，如果由此没有产生出什么问题，那是无害的。）

第 二 部 分

一

我们可以想象一个动物生气、害怕、不快乐、快乐、吃惊。但能够想象它满怀着希望吗？为什么不能？

一只狗相信它的主人就在门口。但它也能够相信它的主人要在后天回来吗？——什么样的事它在这里无法做到？——我是怎样这样做的？——我该怎样回答这个问题呢？

只有会讲话的人才能够希望吗？只有掌握了一种语言的用法的人。也就是说，希望这种现象是复杂的生活方式的样式。(如果一个概念指一个人类书写的特征，它就不能运用于不写字的生物身上。)

“悲痛”描述的是我们生活的织物上反复出现、有着不同变异的一种图案。如果一个人悲喜的表情交替出现，比方说随着钟表的滴答声，我们不会有这种悲或喜模式的形成特征。

“一瞬间他感到了剧疼。”——为什么说：“一瞬间他感到深深的悲伤”听起来很怪？只是因为这种情况发生得很少吗？

但你现在不感到悲伤吗？(“但你现在不是在下棋吗？”)回答也许是肯定的，但这并没有使悲伤的概念变得更像一种感官经验的概念。——当然，这个问题其实是一个时间性和个人的

问题，而不是我们想提出来的逻辑问题。

"我必须告诉你：我真害怕。"

"我必须告诉你：它使我发抖。"——人们也可以用微笑的口吻这样说。

你的意思是要告诉我他的感觉并不是这样吗？他还有什么别的办法知道这一点呢？——但即使他把这个当作一条消息来说，这也不是他通过感官而得来的。

因为想到由身体的颤抖产生的感觉："它使我发抖"这句话，本身就是这种颤抖的反应；如果我在说出这句话时听到或感觉到了它，这就属于这些感觉的其它部分。那么，为什么非文字的颤抖要成为文字的颤抖的根据呢？

二

在说“我听见这个字词时，它对我的意思是……”这句话时，我们指的是一个时间点和一种使用该字词的方式。（当然，我们没有掌握的是二者的结合。）

而“我那时刚要说……”这个说法指的是一个时间点和一个行动。

我谈到说话的根本指涉（Bezügen）为的是将它们同我们使用的其它说法的特点相区别。对说话具有根本性影响的参涉，是那些使我们把某些陌生的表达形式译解为这种习惯形式的参涉。

如果你不会把“直到”(till)既作为动词又作为连词使用，或不会用这个词造出作为动词或连词的句子，你就连小学生的课堂练习也无法进行。但小学生并没有被要求从任何语境中看出这个词是动词还是连词，或者报告他是怎样看出的。

如果“是”这个字的意义是“等同于”，那么“玫瑰是红色的”这些字词就没有意义。——这是否意味着：如果你说这句话并把“是”当作一个等同符号，这个句子的意思便瓦解了？

我们拿出一个句子，把句子里每一个字词的意义告诉某人；

这样就告诉了他如何使用这些字词，因而也告诉了他如何使用这个句子。假如我们选出一系列无意思的字词而不是一个句子，他就不会学会如何应用这个序列。而如果我们把“是”字解释为一个等同符号，那么他就学不会如何使用“玫瑰是红色的”这个句子。

但这种“意思的瓦解”也有某些对的地方。这从下面的例子里可以看出来：有人也许会告诉某人：如果你想有表现力地说出“升！”这个祈使词时，最好在说的时候不要想起“公升”的升。

经验一个意义和经验一个脑中的图像。我们想说，“在两种情形中，我们都在经验某种东西，只是某些不同的东西。二者给意识提供——呈现——了不同的内容。”——经验了想象的内容是什么？答案是一幅画，或一个描述。经验了意义的内容是什么？我不知道对此说什么好。——如果上面的评语有任何意思的话，那就是：这两个概念的联系就像“红”与“蓝”的关系；而这是错误的。

一个人能否像保留一个脑海里的图像那样保留对意义的理解呢？也就是说，如果我突然理解了一个字词的意义，——它能否一直留在我的脑海里呢？

“整个图式一瞬间呈现在我的脑海里并且就那样持续了五分钟。”为什么这样说听起来很怪？人们可能这样想：闪现的东西和脑海中持续了五分钟的东西不会是同样的东西。

我惊叫道：“现在我懂了！”——一个突然的开始，然后我就

可以详细地说明该图式了。在这个情况中该有什么东西保留下来呢？也许是一幅图像。但“现在我懂了”并不意味着我有了该图像。

如果一个字词的意义在你脑中出现而且你没有再忘掉它，你就可以以某种方式使用这个字词。

如果该意义在你脑中出现，你现在懂得了它，这种懂得在意义出现在你的脑海时便开始了。那么它如何像一个想象的经验呢？

如果我说“姓苏名联的先生不是苏联人”，我的意思是第一个“苏联”是专用名称，第二个“苏联”是一个普通名称。那么，第一个“苏联”和第二个“苏联”是否会在我的脑海里产生不同的东西？（假定我没有像“鹦鹉学舌”那样说出这个句子。）——试试把第一个“苏联”意指为一个普通名称，把第二个“苏联”意指为一个专用名称。——如何这样做呢？当我这样做时，我睁大眼睛，竭力把正确的意义在脑海中展现出来。——然而当我一般地使用这些名称时，我是否也把字词的意义展现在脑海之中呢？

当我把二者的意义进行交换然后说出这句话时，我感到字词的意思瓦解了。——唔，虽然我感觉到了，但听我说话的那个人却没有。这又有什么妨害？——“但重要的是，当我们以一般的方式说出这句话时，某些别的东西，十分确定的东西会发生。”——但所发生的并不是所谓“展现在脑海中的意义”。

三

什么使我对他的心象成为对他的心象？

并非该心象看起来像他。

同样的问题可以用于"我现在看见他栩栩如生地在我面前"这种说法，就像用于心象的问题一样。什么使这句话成为关于他的一句话？——不是这句话中的任何东西或与此同时发生("在它后面")的任何东西。如果你想知道他意指的是谁，问他好了。

(但一张面孔浮现在我的脑海中也是可能的，我甚至可以把它画出来，不必知道这是谁的面孔或我曾在那里看见过。)

然而，假设某人要把它画出来，无论他的脑海中有没有这个心象，他只是用手指在空中画。(这可以称为"机动形象"。)别人可以问他："这代表谁？"而他的答案将会是决定性的。——这完全像是他用语言做了描述：而这种描述也可以完全取代该心象。

四

"我相信他在受苦。"——我是否也相信他不是机器人呢？

在两种关系中都用同一个词(相信)是勉强的。

(或者可否这样：我相信他在受苦，但我敢肯定他不是个机器人？胡说八道！)

假设我谈到一个朋友："他不是机器人"。——说这句话传达了什么信息，这对谁来说是信息？对一个他在一般情况下遇到的人类吗？这句话能给他什么信息？(最多是：这个人的行为始终像一个人类，并没有偶尔像一台机器。)

"我相信他不是机器人"，只此一句话，毫无意思。

我对他的态度是对一个灵魂的态度。我并不认为他有灵魂。

宗教教导人们说，当身体消失时灵魂仍能存在。那么我是否理解这一教导呢？——我当然理解——我可以想象与此相关联的许多事。这些事的图画不是已经画出来了吗？为什么这种图画只是口说教义的不完美的翻版？它为什么不能像字词那样起同样的作用？而这种作用才是要点。

如果头脑里思想的图画可以强加于我们，那么为何灵魂中的思想图画不能更多地强加于人呢？

人的身体是人的灵魂最好的图画。

这种说法是什么意思？——“我的心里明白你的意思”，同时指着自己的心。难道他意指的不是这个姿势吗？——当然是。或者他意识到这只是用一个比喻？确实不是。我们并不是要选择一个象征，一个比喻，然而这却是一个比喻式的说法。

五

假设我们在观察一个点的运动（例如一个光点在荧幕上的运动）。从这一点的行为得出各种各样的重要结果是可能的。根据这一点可以做出多少种不同的观察呀！——该点的轨迹和它的某些特有的度量(例如振幅和波长)，或者速度和速度变化的定律，或者其不连续变化地点的数目或位置，或者在这些地点的轨道曲率，以及无数的其它东西。——该点行为的任何特点都可能是我们唯一感兴趣的。例如，我们可能不关心所有同运动有关的东西，只注意它在一定时间内划出的圆环。——而假如我们感兴趣的不只是这一个特点，而是好几个，那么每一个都可能给我们特殊的信息，不同于其它的信息。人的行为也是这样；我们在这个行为中观察的具有不同的特征。

那么，心理学处理的是行为，而不是心灵吧？

心理学家记录的是什么？——他们观察的是什么？不是人类的行为，特别是他们的言谈吗？但这些并不是关于行为的。

“我注意到他没有幽默了。”这是关于他的行为的报告，还是关于他的心态的报告？（“天空看起来很吓人”：这是关于目前还是将来？）二者都有；但并非二者并列，而是一方通过一方。

医生问："他感到怎样？"护士说："他在呻吟。"这是对他的行为的报告。但他们还需要讨论一下他的呻吟是否是真的，是否真的表达了什么吗？他们是否会，例如，得出结论说："如果他呻吟，我们就必须多给他一些止疼药"——并不省略中间的推断？行为描述的作用在此不是最重要的吗？

"但接着他们做了一个心照不宣的预设。"那么，我们在我们的语言游戏中所做的始终都靠的是一种心照不宣的预设。

我描述一个心理实验：各种仪器、实验者提出的问题，实验对象的行动和回答——而我说这是一场戏的一幕。——于是一切都不同了。有人会如此解释：如果这个实验在一本心理学的书中做同样的描述，那么所描述的行为就会被理解为某种心理表现，这只是因为我们已假定这位实验对象没有欺骗我们，没有预先已把答案暗记于心，等等。——那么我们是在做一种预先的假设了？

我们是否应该真的这样说："自然，我是在预设……"？——或者我们不这样做只是因为别人已明白了这一点？

预设不是意味着怀疑吗？但是也许根本没有怀疑的余地。怀疑是有尽头的。

这就像下面这种关系：物体——感官印象。我们在此有两种语言游戏和它们之间的一种复杂关系。——如果你试图把它们的关系简化为一个简单的公式，你就错了。

六

假设某人说：我们熟悉的每一个单词，例如在一本书中，实际上都在我们的头脑中带着一种气氛，一个隐约指示用法的“晕环”。——正如绘画中的人物都有细微的阴影景物环绕，就像有另外一个维面。在这些景物中我们看见了处于不同关系中的人物。——除非我们把这一假定当真！——我们就会看到用意图来解释是不够的。

因为如果是像这样的话，如果当我们说话或听话时字词的可能用法半明半暗地在我们面前漂浮——这只是对我们而言。但我们在同别人交谈时，并不知道他们也是否有同样的经验。

如果某人告诉我们，对他来讲，理解是一个内在的过程，我们应该如何反驳他？——如果他说知道怎样下棋于他是一个内在过程，我们应该如何反驳他？——我们应该说，当我们想知道他是否会下棋时，我们对他内心的东西并不感兴趣。——如果他回答说事实上这正是我们感兴趣的，即，他是否会下棋——那么我们应把他的注意力吸引到显示他的能力的标准上来，另一方面看看他“内在状态”的标准。

即使当一个人只有在有一种特殊感觉时，或只要有一种特殊感觉时就有一种特殊能力，这种感觉也不是能力。

一个字词的意义并不是一个人听见或说出这个字词时所有的经验，而一个句子的意思也不是这种经验的复合。——（单词的意义是如何组成“我还没有见过他”这句话的意思的？）句子是由字词组成的，这就足够了。

尽管——有人想说——每个字词在不同的语言环境里有不同的特点，但同时有一个特点却总是会有的：单一的外貌。它看着我们。——但是绘画中人物的脸也看着我们。

你是否肯定对“如果”一词的“感觉”只有一种，也许有几种呢？你是否尝试过在各种不同的语境中说这个词？例如，“如果”一词是整个句子的强调点时，以及在它后面的那个字词是强调点时。

假设我们找到了一个人，他给我们讲字词对他的感受。他告诉我们：“如果”和“但是”对他的感觉是一样的。——我们是否应该有不相信他的权力呢？我们也许认为这很奇怪。我们会说：“他根本不会玩我们的游戏。”或者甚至说：“这是不同种类的人。”

假如他也像我们一样使用“如果”和“但是”，我们难道不应该认为他也和我们一样理解这些字词吗？

如果一个人把对“如果”的感觉当作意义的明显关联物，他就对这种感觉的心理学兴趣做了错误判断；这需要在不同的语境中来看，在它出现的特殊环境中来看。

一个人在不说"如果"一词时，他就永远没有"如果"的感觉吗？如果只是这个原因产生了这种感觉，当然这至少是很神奇的了。而这一般适用于一个字词的"气氛"；为什么人们理所当然地认为只有这个字词有这种气氛。

"如果感觉"并不是伴随"如果"一词的一种感觉。

"如果感觉"必须同一个音乐小节给我们的特殊"感觉"相比较。（人们有时在描述这种感觉时说"这个地方似乎做了一个结论"或者"我想说'因此……'"，或者"一到这个地方我就想做一个手势——"，接着便做了一个手势。）

但这种感觉能够同这节音乐分开吗？然而感觉并不是音乐本身，因为有人听了这节音乐并没有这种感觉。

从这方面来说，感觉是否就像伴随音乐演奏的"表情"呢？

我们说这个段落给了我们特殊的感觉。我们对自己唱，并做出某些动作，也许也有某些特别的感受。但在不同的情况下，我们又根本认不出这些伴随物——动作，感受——了。除了我们在唱这段音乐时，这些伴随物是十分空洞的。

"我带着一种特别的表情唱这段音乐。"这种表情并非某种可以同音乐分开的东西。这是一种不同的概念。（不同的游戏。）

这种经验便是这段音乐像这样演奏（即，例如就像我正在做

的一样；一种描述只能对它做出暗示)。

因此，不能与其对象分离的气氛——并不是一种气氛。

密切关联的事物，我们所联想起来的事物，似乎彼此可以相配。但这种"似乎相配"是什么？这种"似乎相配"是如何表现出来的？也许是这样：我们无法想象叫这个名字，长着这个面孔，写这种笔迹的人没有写出这些作品来，而写出另一些不同的作品(另一个伟人的作品)。

我们无法想象吗？那么我们是否试图这样做呢？——

这里有一种可能性：我听说有人正在画一幅画"贝多芬创作第九交响乐"。我们可以很容易地想象这幅画向我们展示的东西。但假设某人想画哥德在创作第九交响乐，那会是什么样子呢？我在此能想象的只有一些难堪和可笑的东西。

七

睡醒的人告诉我们一些事件(他们去了某某地方，等等。)然后我教给他们“我梦见”这种表达法，用在叙述的开头。后来，当我有时问他们“昨夜你梦见什么了吗?”，他们的回答或是或否，有时把梦叙述出来，有时则没有。这便是一种语言游戏。(我在此假定我自己不做梦。而我也没有过一种无形存在的感觉；别人有这种感觉，而我可以询问他们的这种经验。)

现在我是否必须做出某种假定，人们是否为其记忆所欺骗；是否在睡眠中真的有这些影像，或者是否只有在他们睡醒时才似乎觉得是这样？——这个问题有什么意义？——有什么重要性？当别人告诉我们他们的梦时，我们可曾问过自己这种问题？如果没有的话——是因为我们确信他的记忆不会欺骗他吗?(假设这是一个记性格外坏的人呢?)

这是否意味着，问梦是否真的在睡眠中发生，或是醒时的记忆现象这个问题，始终是无意思的胡说呢？这要取决于这个问题的用法。

“头脑似乎能够给予字词意义”——这不就好像我在说“苯中的碳原子似乎位于六边形的角上”吗？但这并不是某种似乎如此的东西；它是一幅图画。

较高级动物的进化和人的进化，在某种特殊层次上意识的觉醒。这幅图画大概是这样的：尽管以太充满了振动，但世界是黑暗的。但有一天人类睁开了眼睛，便有了光。

这种语言基本描述的是一幅图画。这幅图画有什么用途，怎样使用，仍然是朦胧不清的。然而，很清楚的一点是，如果我们想理解我们所说的意思，就必须加以挖掘。但这幅图画似乎为我们省了这项工作：它已经指出了一个特定的用法。它便是这样吸引我们的。

八

“我的动觉告诉我我的动作和手足的位置。”

我让食指做一小幅度的钟摆运动。我的感觉非常轻微，甚至完全感觉不到，也许在指尖处略感到一点紧张。(关节处毫无感觉。)而这种感觉告诉了我该动作吗？——因为我可以精确地描述该动作。

“但说到底，你必定还是感觉到了，否则你不会知道(不用眼睛看)你的手指是怎样动的。”但所谓“知道”的含义只是：能够描述它。——我也许可以说出声音传来的方向，只因为它对一只耳朵的影响比另一只耳朵更强烈，但我在耳朵里并没有这种感觉；但其效果是：我知道声音传来的方向；例如，我朝该方向张望。

这同下面的想法相同。我们认为必定有某些疼的特征告诉了我们疼在身体的部位，必定有某些特定的记忆影像告诉了我们它的时间。

一个感觉可以告诉我们动作或手足的位置。(例如，如果你不知道你的手臂是否伸直了，你可以通过肘部的疼感得知，像正常的人所做的那样。)——同样，疼的特征可以告诉我们哪里受

了伤。(一张照片发黄的程度告诉我们它有多古老。)

根据感官印象而得知一个物体的形状和颜色的标准是什么?

什么感官印象?唔,这个;我用字词或一幅图画来描述。好吧:你的手指在这个位置时你有什么感觉?——"我们怎样为感觉下定义?这是某种特殊和无法定义的东西。"但教别人使用这些字词必定是可能的。

我所寻找的是语法上的区别。

让我们暂且放下"动感"(Kinaesthetic)不谈。——我想向某人描述一种感觉,并且告诉他"这样做,你会得到这种感觉",同时把手臂或头放到一个特定的位置。那么,这是否是对一种感觉的描述呢?我什么时候才能说他理解了我所指的那种感觉?——他得在学会以后进一步描述这种感觉,而那必须是什么样的描述呢?

我说"这样做,你会得到这种感觉。"这里能否有疑问呢?如果它所指的是一种感觉,就必定没有疑问吗?

这看起来如此;这尝起来如此;这感觉如此。"这"和"如此"必定有不同的解释。

我们对"感觉"的兴趣是一种特别的兴趣。例如,它包括"感

觉的程度”，它的“部位”以及一种感觉被另一种感觉淹没的范围。（当一个动作很疼时，疼痛就淹没了同一个部位的其它轻微感觉，这是否使你不肯定你真的做了这个动作？它是否使你以用眼睛看的办法来确定？）

九

如果你观察你自己的悲伤，你是用什么感官来观察的？一种特殊的感官；感知悲伤的那一个？那么你在观察时是否有不同的感觉呢？你观察的是什么悲伤——只有你在观察它时才有的悲伤吗？

"观察"并不产生所观察的内容。（这是一个概念性的论断。）

再者：我并不观察只有通过观察才产生的东西。被观察的对象是某些别的东西。

昨夜仍感疼痛的触摸今天已不再疼了。

今天只有我在想到它时才感到疼。（即：在特定的情况下。）

我的悲伤不再是以前那样了；一年前令我不能忍受的记忆如今已不再是这样了。

这便是观察的结果。

我们什么时候说一个人在观察？大致是：当他把自己置于一个有利的位置接受某些印象，以便（例如）描述它们告诉他的东西。

如果你训练某人一看见红色的东西就发出一种声音，一看见黄色的东西就发出另一种声音，其它颜色以此类推，他仍然不

是在根据颜色描述这些东西。尽管他可以对我们所做的描述有帮助。描述是在空间里分布的呈现(例如在时间里的分布)。

如果我用凝视的目光扫过屋里，突然看见了一个醒目的红色，我就说“红色!”——那不是描述。

“我害怕”这些字词是否是对一种心态的描述?

我说“我害怕”;别人问我:“那是什么?是害怕的一声喊叫;或者你想告诉我你的感觉吗;或者:它是否是你目前心态的反映?”我都能够给他明确的答案吗?我是否连一个答案都给不出来?

在此我们可以想象各种事情。例如:

“不,不!我害怕!”

“我害怕了。我抱歉我必须坦白地这样说。”

“我仍有点儿怕,但怕得不如以前厉害了。”

“从内心讲我仍怕,尽管我自己不承认。”

“我用各种恐惧折磨自己。”

“唉,正在我不应该怕的时候,我却怕了!”

上面的每个句子都有一个适当的特殊语调和不同的语境。

可以想象有一种人似乎比我们想得更肯定一些，在我们只用一个说法的地方，他们用几个不同的。

我们问:“‘我被吓坏了’到底是什么含义?我们在这样说时指的是什么?”当然我们找不到答案,或找不到合适的答案。

问题是："它在什么样的语境中出现？"

如果我通过重复害怕的表情，同时把注意力集中于自己，仿佛从我的眼角观察我的灵魂，来解决"我指的是什么？"，"我说这话时想的是什么？"这些问题，我就找不到答案。在一个具体的情况中我的确可以问"我为什么那样说？我那样说是什么意思？"——而我也可能回答这个问题；但这个回答并非以观察说话时的伴随现象为根据的。我的回答会补充，复述我先前的话。

什么是害怕？"害怕了"是什么含义？假如我想用一个动作为它下定义——我就应该**表演**害怕。

我是否也能以同样的方式表现希望？很难。那么信仰呢？

描述我的心态（比方说害怕的心态）是我在一个特定的语境中所做的事。（正如把某个行动当作实验也需要一个特殊的情景环境一样。）

那么，如果我在不同的语言游戏中用了同样的说法有什么奇怪呢？有时这种说法似乎在两种游戏之间？

我是否总是带着确定的目的谈话？——如果不带确定的目的我说的话是否无意义？

当我们在葬礼的演说中说"我们哀悼我们的……"，这当然应是哀悼的表现；而不是要告诉在场的人什么事情。但在墓前

的祈祷中说这些话却可以用来告诉某人一些事。

但这里有一个难题：一声叫喊，不能被称为描述，它比任何描述都更加原始，即使如此它仍可以用来描述内心生活。

一声喊叫不是描述。但有过渡。“我害怕”这句话可以约等于一声喊叫。它可以很接近一声叫喊，也可以离叫喊很远。

我们当然不总是说某人在抱怨，因为他说他疼。因此“我疼”这些字词可以是抱怨的喊叫，也可以是某种别的东西。

但如果“我害怕”并不总是一声抱怨的叫喊，而只是有时如此，那么它为什么应该始终是对一种心态的描述呢？

十

我们是如何开始用“我相信……”这类说法的？是否我们在某个时刻意识到了一种(相信)的现象呢？

我们是否观察了自己和别人，因而发现了相信呢？

摩尔悖论可以这样表示：“我相信这是如此”这句话是作为“这是如此”的断言来使用的；而“我相信这是如此”的假设并未没被当作“这是如此”的假设来使用。

因此“我相信”的断言*看起来*似乎不是在假设“我相信”中设想的断言！

同样，“我相信天要下雨”的陈述，其意义即用法，等于“天要下雨”。但“我当时曾相信天要下雨”的意义不同于“当时天果然下雨了”。

“但当然‘我曾相信’必定在过去所告诉的事情同‘我相信’在目前所告诉的事情一样！”——当然$\sqrt{1}$对－1的关系必定同$\sqrt{1}$对1的关系有同样的意义！这根本没有任何意义。

“说到底，当我说‘我相信……’时，我在描述我自己的心态——但这个描述间接地是对于一个已相信事实的断言。”——

好比在某种情况下，我描述一张照片，为的是描述照片中所照的东西。

但这时我也必须要说这张照片照得好。所以我也要说："我相信天要下雨并相信我的相信可靠，因而我对此有信心。"——在这种情况下，我的相信就会是一种感官印象。

一个人可以不信自己的感觉，但不能不信他所相信的。

假如有一个动词，意义是"虚假地相信"，它将不会有任何有意义的第一人称现在时。

不要视之为理所当然，而要把它看作是最奇妙的事：即动词"相信"、"但愿"，"意愿"展示了"切"(cut)，"嚼"(chew)，"跑"(run)所具有的词形变化。

报告的语言游戏可以变个花样：报告的目的不在于给听话者关于主题的信息，而是关于报告者的信息。

老师在测验学生时，便是如此。(你可以用测量来检验尺子。)

假设我要把某个说法——例如"我相信"——以这种方式介绍：当报告是用来给予有关报告者的信息时，"我相信"要加在报告之前。(因此这一说法不必带有任何不确定的暗示。记住：一个断言的不确定可以非人称地表达："他今天可能来。")——"我相信……，而这并非如此"会相矛盾。

"我相信……"表明了我的心态。对我的行为可以根据这一说法得出结论。所以这同感情表达和情绪表达有相似性。

然而，如果"我相信这是如此"表明了我的心态，那么"这是如此"的断言也表明了我的心态。因为"我相信"的符号并不能这样做，至多能暗示而已。

想象一种语言，其中"我相信这是如此"只通过断言"这是如此"的语调来表达。在这个语言中，他们不说"他相信"，而说"他想要说……"，而此语言中也有假设的（虚拟的）"假定我本来想说……"而没有"我想要说"这句话。

摩尔悖论在这种语言中不会存在；取而代之的是缺少了一个词尾变化的动词。

但这一点不必使我们惊奇。想想这一事实：人们可以通过一个表示意图的说法预见他自己未来的行动。

我说别人"他好像相信……"而别人也这样说我。但为什么我从未这样说自己呢；即使当别人这样说我说对了的时候？——这时我难道看不见和听不见自己吗？——可以这样说。

"人们在内心感到确信（conviction），人们并不从自己的言谈和语调中推断出这种确信。"——这里真实的一点是：人们不根据自己的言谈推断自己的确信；也不根据言谈推断由确信引起的行动。

"在此看来'我相信'的断言似乎并不是假设中所假定的断言。"——因此我很想用第一人称现在时找一种该动词不同的

变化。

我是这样想的：相信是一种心态。它有持续性；而它独立于句子中表达语的持续性。所以，它是相信的那个人的一种意向。这一点在别人的情况中由它的行为，由他的话向我表明。在这里，以“我相信……”这一说法，以及以简单的断言来表明。——那么我自己的情况又如何呢：我自己如何识别我自己的意向？——在此我有必要像别人那样注意我自己，倾听我自己的谈话，能够从我说的话中得出结论！

我自己同我的言语的关系全然不同于别人与他们自己的言语的关系。

如果只要我能够说“我似乎相信”，该动词的不同变化就会是可能的。

如果我倾听我嘴里的话语，我可能说这是别人从我的口中说出的。

“根据我说的话来判断，我相信的是*这个*。”想出一个这样说有意思的情景是可能的。

那么，某人这样说也是可能的：“天在下雨而我不相信”，或者“我的自我似乎相信这一点，但这不是真的。”为了表示两个人在通过我的嘴在说话，就必须用行为填补这幅图画。

即使在*假设*中，这个模式也并非你所想的那样。

当你说“假定我相信……”时，你就在预先假定“相信”一词

的整个语法，你所掌握的它的普通用法。——你并非在假设某种事态，即一张图画毫不含混地呈现给你的事态，因而你可以在这个假设的用法上面附加某种并非普通用法的断言用法。——你根本不会知道你在这里假设什么（例如：这样一种假设的后果是什么），假如你尚未熟悉"相信"的用法。

想想，例如在"我说天将下雨"这句话中的"我说"这一说法。它实际上同"天将……"这一断言是一回事。"他说天将下雨……"的含义约等于"他相信天将下雨……"。"假定我说……"并不意味着假定今天下雨。

不同的概念在此相触并且在某些地方重合。但你不必认为所有的线条都是圆圈。

想想下面这个不通的句子"天也许在下雨但没有下雨"。

在此我们应当小心，不要说："天也许在下雨"的真正含义是"我想天将下雨"。因为为什么不是相反的情况呢，为什么后者的含义不会是前者呢？

不要把一个语气犹豫的断言当作一个关于犹豫的断言。

十一

"看见"(see)一词的两种用法。

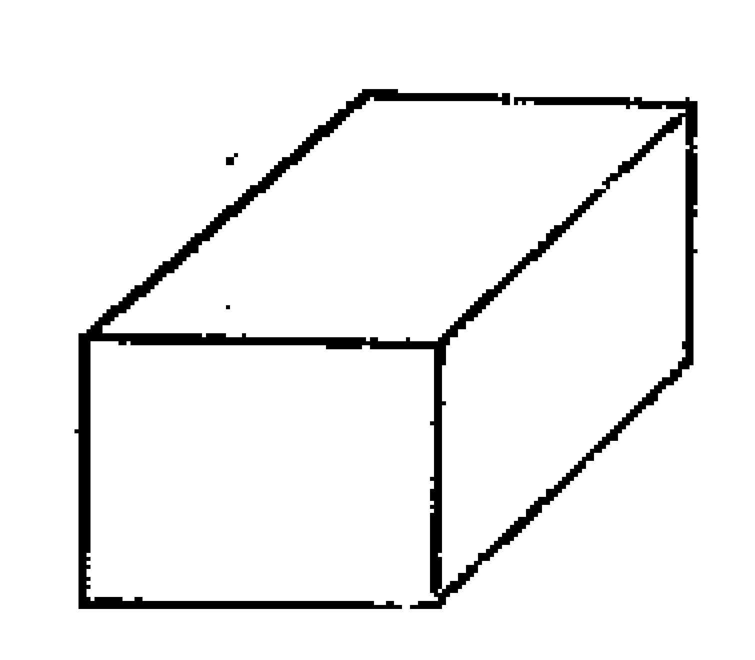
一种:"你在那里看见了什么?"——"我看见了这个(接着是描述、一幅图画,一个复制品)。"另一种:"我在这两张脸中看出了一种相像"——让我告诉听这话的人也像我自己一样清晰地看见这两张脸。

这一点的重要性在于这两个视觉"对象"的范畴不同。

一个人也许可以将这两张脸维妙维肖地描绘出来,而另一个人在画中注意到的相像之处前一个人也没有看到。

我细细地看一张脸,突然间注意到了他同另一张脸的相似之处。我明白(see)脸并没有变化,然而我看见的却不同了。我把这种经验称为"注意到一个面相"。

这种经验的起因心理学家感兴趣。



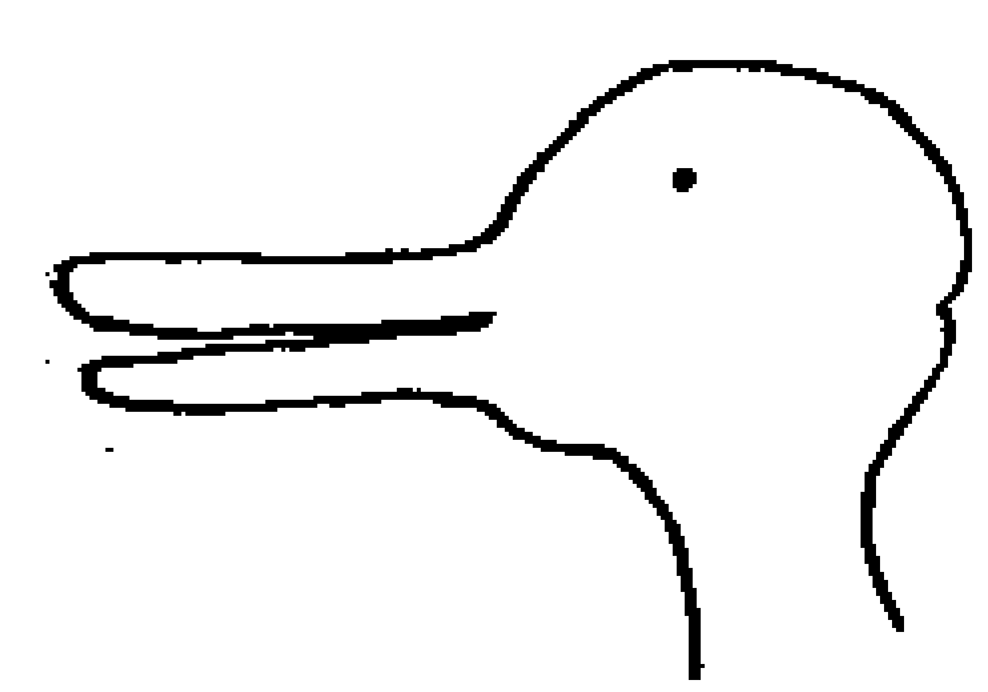
我们感兴趣的是该概念以及它在经验概念中的位置。

你可以想象下面这张插图。

在一本书的好几处出现(例如在一本教科书中)。在相关的课文中，每一次讨论的问题都不同:这个地方是玻璃立方体,那个地方是敞口倒置的盒子,另一处是一个铁丝框架,另一处是由三块板子组成的一个实角。每一次课文都为插图做了解释。

但我们现在也可以把该插图看成不同的东西。——我们对插图进行解释，一边解释一边看。

在此我们也许要这样回答:用解释的办法来描述即刻得来的(例如)视觉经验——是一种间接的描述。"我把该形体看作一个盒子"的含义是:当我把该形体看作盒子或当我看着一个盒子时,我发现我始终有一种特别的视觉经验。但如果含义如此,我就应该知道。我应该能直接指涉该经验,而不是间接地。(正如我可以讲红色而不必称它为血的颜色。)



我要把下面的这个图形称为"鸭兔"(duck-rabbit))引自杰斯楚的《心理学的事实与寓言》)。它即可以被看作一只兔子的头,也可以被看作一只鸭子的头。

而我必须在一个面的"持续看见"(steitigen Sehen)和一个面的"渐露"(Aufleuchten)之间做出区分。

我也许已经看过这幅图画，但除了兔子以外什么也没有看见。



在此引入"图画物"(a picture-object)的观念是有用的。例如，是一张"图画脸"。

从某些方面来说，我面对它就像面

对一张人的脸。我可以研究他的表情，可以像对人脸的表情那样做出反应。儿童们可以对着图画的人或动物谈话，可以像对待布娃娃一样对待它们。

那么，我可以从第一眼就把鸭兔看作一只图画兔子。也就是说，当别人问我："那是什么？"或"你看到了什么？"时，我应该回答："一只图画兔子"。如果别人进一步问我那是什么，我就会指着各种兔子的图画，也许指着真正的兔子进行解释，谈论它们的习性，或者模仿它们。

我不应该以："我现在把它看成一个图画兔子"来回答"你在这里看见了什么？"这个问题。我只应描述我的感知；正如我说"我看见了那边的一个红圈。"——

然而别人也许会这样说我："他把这个图形看成了一只图画兔子。"

如果我说"我现在把它看作……"就毫无意思，就像我看见刀叉时说"我现在把它看作刀叉"。这种说法不会被人理解。——正如"现在它是一把叉"或"它也可以是一把叉"一样不会被人理解。

人们并不把吃饭时知道是餐具的东西"当作"餐具；正如人们在通常吃东西时并不试图动动嘴，或一心想动嘴一样。

如果你说"现在它对于我来说是一张脸"，我们会问："你在暗示什么变化？"

我看见两幅图画，一幅里鸭兔被兔子围着，另一幅里被鸭子围着。我没有注意到它们是一样的。**由此**是否可以说我在两种情况中看到了不同的东西呢？——它给了我们在此使用这一说法的理由。

“我看的全然不同，我恐怕永远也认不出来！”——这是一种感叹。这种感叹也是有正当理由的。

我可能永远也不会想到把鸭头和兔头那样重合在一起，拿它们**这样**做比较。因为它们暗示的是一种不同的比较方式。

看起来像**这**和看起来像**这**的头没有丝毫的相似之处——虽然它们完全迭合一致。

别人拿一幅兔子的图画让我看并且问我那是什么；我说“这是一只兔子”，而不说“现在这是一只兔子”。我在报告我的感知。——别人让我看这个鸭兔并且问我这是什么；我**也许**会说“这是一只鸭兔”。但我也可能对这个问题的反应全然不同。——说这是一只鸭兔的回答也是对一种感知的报告；而“现在这是一只兔子”的回答却不是。倘若我回答说“这是一只兔子”，那么我就错过了这里的含混歧义，而在报告我的感知经验。

改变一下面相。“但你当然会说这幅图画现在全然不同了！”

但不同的是什么？我的印象？我的观点？——我可以说出来吗？我把这种改变**描述**为一种感知；仿佛这东西在我的眼前变了。

“现在我看见了**这个**”，我会说（一边手指着另一幅图画）。

这具有报告一种新感知的形式。

面相改变的表达是一种新感知的表达，同时也是感知未改变的表达。

我突然看到了这幅画谜的解答。以前，那里是树枝；此时，这里有个人的形状。我的视觉印象改变了，于是我现在认识到它不但有形状和颜色，而且也有特别具体的"组织"。——我的视觉印象改变了；——以前它像什么，现在它像什么？——如果我用一幅一模一样的复制品来代表——难道这不是一个很好的代表物吗？——什么变化也没有表现出来。

但千万不要说"反正我的视觉印象不是绘图；而是这个——我无法宣示于人的这个。"——当然，那不是绘图，但它也不是我在自身内携带的任何同一范畴的东西。

"内在图画"的概念容易令人误解。因为这个概念用"外在"的图画作为模子；而代表这些概念的字词用法彼此之间却同"数目"(numeral)和"数字"(number) 的用法一样。(如果有人决定把数目称为"理想数字"，他可能会制造出类似的混乱。)

如果你把视觉印象的"组织"同颜色和形状放在同一个层次，你就是在把视觉印象的观念当作一个内在物。当然，这样做使得该物成为一种幻想怪物；一种古怪的变换结构。因为它同图画的相似处此时被破坏了。

如果我知道图式的立方体有不同的面相而我想弄清楚别人

看到的是什么，我就可以让他把所见的东西制造一个模型(除了做一个副本)，或指出这样一个模型；即使他不知道我要求这样做的目的。

但是，当我们有一个变换着的面相时，情况就不同了。现在，唯一能够表达我们经验的东西，当我们一旦有了该副本时，便是以前似乎是(甚至就是)一个无用的具体说明。

而这本身破坏了视觉印象中“组织”同颜色形状的比较。

如果我把鸭兔看作兔子，那么我就看见了：这些形状和颜色(我详细地说明)——而我在某个东西旁边看见了这个：在此我指着各种不同的兔子图像。——这表明了概念之间的区别。

“看作……”并不是感知的一部分。正因为这样它既像看又不像看。

我看着一个动物，别人问我：“你看见了什么？”我回答：“一只兔子”。——我看见一片风景；突然一只兔子跑过去了。我惊呼道：“一只兔子！”

两个东西，报告和惊呼，都是感知和视觉经验的表达。但惊呼是同报告意思不同的表达：它是从我们身上逼出来的——它同经验的关系就像呻吟与疼的关系。

但由于它是对一种感知的描述，它也可以被称作思想的表达。——如果你正看着该物，你就不需要想它；而如果你产生了由惊呼表达的视觉经验，你也正在想你所见的东西。

因此一个面相对我们的闪现似乎一半是视觉经验，一半是思想。

某人突然看到了一个他不认识的东西（这也许是一个熟悉的东西，但处于一个特别的位置和光线下）；不认识的状况也许只延续了几秒钟。如果说他的视觉经验不同于一眼就认出来的人的视觉经验，这是否正确呢？

把一个我熟悉的形状，放在一个不熟悉的人的面前，他是否也可以像我一样做出精确的描述呢？那不就是答案吗？——当然，一般不会这样。他的描述会同我的全然不同。（譬如，我会说："这个动物有长耳朵"——而他说："有两只长附肢"，然后把它们画下来。）

我遇见了一个我多年未见的人；我把他看得很清楚，可是没有认出来。突然间我认识他了，我在已有变化的面庞中看出了原来的那张脸。我相信假如我现在给他画一幅肖像的话，我会画得很不同。

现在，当我在人群中认出一个熟人来，也许是在对着他的方向看了好半天之后，——这是否一种特殊的看呢？这是否既是看也是想呢？或者是二者的混合，正如我很可能要说的一样？

问题是：为什么人们想这样说？

表达本身同时也是对所见的报告，在此正是认出来的一声喊叫。

视觉经验的标准是什么？——标准？你以为是什么？

“所见东西”的再现。

所见东西再现的概念，就像一个复制本，非常有弹性，因此整个加起来便是所见东西的概念。二者密切相联。（这并非说二者很相像。）

人们怎样判断人类的视觉是三维的？——我问一个能看到（那边的）一片土地形状的人：“是这样的吗？”（我用手指给他看）——“是的”。——“你怎么知道？”——“又没有雾，我看得很清楚。”——他没有这一推测的理由。唯一使我们感到自然的是三维地再现我们的所见；无论是用绘图或文字，二维的再现需要特殊的训练和实践。（儿童绘画的古怪。）

如果一个人看见微笑而不知道这是微笑，因为他不懂得什么是微笑，那么，他所见的微笑是否同懂得微笑的人所见的微笑不同呢？——譬如，他以不同的样子模仿。

把一幅面孔的图画倒拿着，因此你认不出脸的表情。也许你看得出脸在微笑，但看不出究竟是那一种微笑。你无法更精确地模仿或描述该微笑。

然而你翻转的这幅图画可能是一个人脸的最精确再现。



图（a）是图(b)的倒置。

正如图(c)“ 灼俞 ”是图(d)“ 愉快 ”的反面一样。

但是——我要说——我在说(c)和(d)之间的区别和说(a)和(b)之间的区别时有所不同。例如，(d)比(c)看起来整洁。（比

较一下路易丝·卡罗尔的评语。①）(d)很容易复制，(c)较难复制，

设想这只鸭兔隐藏在一团线条里，现在我突然在图画中注意到了它，注意到它是一只兔子头。过了一会儿，我又看同一幅图画，注意到了同样的图形，但把它看成了鸭子，而并不一定察觉到两次看的是同一幅图画。——如果我后来看的方面变了——我能否说现在看到的鸭和兔的方面全然不同于我在一团线条中分别看出它们的方面呢？不能。

但是，这里的变化产生出了不是由认识产生出的惊讶。

如果你在图(1)中寻找另一个图形(2)，接着找到了，你以新的方式看图(1)。你不但能够为它做出新的描述，而且注意到第二个图形是一种新的视觉经验。

但你不一定想说"图(1)现在看起来全然不同了；它甚至一点儿也不像我原先看到的那个图形了，尽管它们迭合在一起！"

此处有大量互相联系的现象和可能的概念。

那么，该图形的复制本是否是对我的视觉经验的完整描述呢？不是的。——但具体情况会决定更详细的描述是否必要，那些有必要。——它**可能**是不完整的描述；假如仍有要问的东西的话。

① 童话中人物。

当然，我们可以说：在“图画兔子”的概念和“图画鸭子”的概念下面有某些共同的东西。一幅画，一幅绘图，便是这个东西。——但印象并不是同时是一幅图画鸭子和图画兔子。

“我真正看到的东西必定是该物的影响在我心中产生的东西”——那么在我心中产生的东西是件复制品，某种可以观看，可以放在眼前的东西；某种几乎是物质化的东西。

而这物质化(materialization)的东西是某种空间化的东西，必定可以用纯空间术语把它描绘出来。譬如（倘是一张脸的话），它会微笑；然而，友好的概念在这种描述中却没有位置，但对这种描述是陌生的（尽管它可能有助于这种描述）。

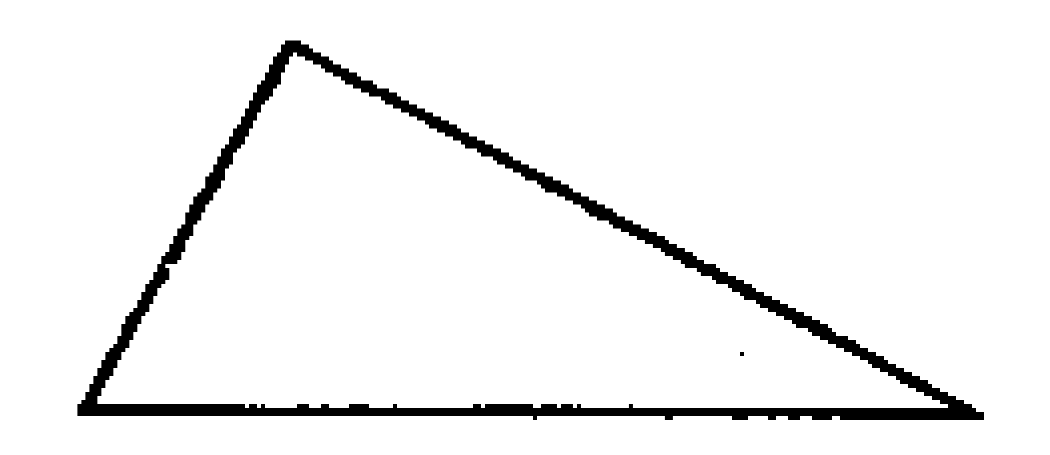
如果你问我我看见了什么，也许我能画一幅素描让你看；但很可能我记不起来我在看它时目光移动的方式。

“看”的概念造成一种交织复杂的印象。唔，是交织复杂的。——我看着一片风景，我的目光仔细地扫过它。——我看见了各种各样清晰和不清晰的运动；这个印象很清晰，那个很模糊说到底，我们所见的东西可以看起来是多么地支离破碎呀！现在看一看由“描述所见”可以意指的所有东西。——但这只是称之为所见物的描述。并没有这种描述的一个真正的合适例子——其它的则模糊不清，需要澄清，或必需当作垃圾扫在一边。

这里我们面临着想要做出细致区别的巨大危险。——这正像一个人试图用“真看见的东西”这类话来为一个物体的概念下

定义。——我们宁愿做的是接受日常的语言游戏，把事物的虚假阐述标明是虚假阐述。教给儿童的原始语言游戏不需要加以证明；证明的企图需要被抵制。

拿三角形的各个面相为例。这个三角形



可以被看作是一个三角形的洞，一个实体，一个几何图画；看作它的底边着地，看作以顶尖悬空；看成是一座山，一个三角板，一个箭头或指路标，看作本意是要让短直角边着地的倒置物，看作平行四边形的一半，以及各种其它的东西。

"你一边看它，一边可以把它一会儿想成这个，一会儿想成那个，一会儿当成这个，一会儿当成那个，然后一会儿这样看，一会儿那样看。"——怎样看？再没有进一步的条件要求。

但根据一种解释来看一个东西是怎么可能的呢？——这个问题把它形容为一个古怪的事实；仿佛把某件其实不合配的东西强行压入它的形式中，但这里并没有挤压和强行的事发生。

当看起来似乎在两个形式之间没有这种形式的空间时，你就必须寻找另外一个维面。如果在这里没有空间，在另一个维面中就有。

(也正是在这个意思上，实数的系统中没有虚数的位置。但这句话的含义是：虚数概念的应用比真数在计算中看起来要少。有必要着眼于应用，这样这个概念就找到了一个不同的位置，即一个人们从未想到过的位置。)

这个解释怎么样："我能够看成某个东西的东西便是可以成为那个东西的图画的东西"?

这句话的含意是：变化方面的各方面是图画中的图形可能永远具有的方面。

一个三角形在一幅图画中可以真正站立，在另一幅中被悬空，在第三幅中倒下。——即，正在看着它的我不说"它也可以是某个倒下来的东西"，而说"这块玻璃倒了下来，现在支离破碎地躺在那里"。我们就是这样对这幅图画做出反应的。

我能否说，为了产生这种效果必须要有什么样的图画呢？不能。譬如，绘画的风格不以这种直接的方式给我传达任何东西，而对其它人就传达。我认为习俗和教养与此有关。

说我在画中"看见天体在空中漂浮"是什么含义?

说这个描述是第一手的描述，是理所当然的描述，是否就够了呢？不够，因为这样的描述可能是因为各种各样的理由。而这种描述，譬如，可能只是惯常性的描述。

怎么表达我不仅以这种方式理解了这幅图画（例如，知道了什么是假定），而且以这种方式看见了这幅图画？——由："天体似乎在漂浮"，"你瞧它在漂浮"，或者以一种特殊的语调说"它在

漂浮！"来表达。

那么，这是把某个东西当作某个东西的表达了。但不是把它当作某个东西来用的表达。

在此我们并不是在问自己起因是什么，是什么在一个特定的事例中产生了这种印象。

是一种特殊的印象吗？——"当我看见天体在漂浮时，我当然看见了某些不同于当我看见天体只是悬在那里时的东西。"——这句话的真正含意是：这种表达方式有道理！——（因为照字面来理解，它只是重复而已。）

（然而我的印象也并不是一个真正漂浮的天体的印象。有许多不同形式的"三维所见"。一张照片的三维特点和我们透过立体镜看到的三维特点。）

"真的是不同的印象吗？"——要回答这个问题，我就要问问自己是否我的心中真的有某种不同的东西。但我怎么能够知道呢？——我对我所见的东西描述不同。

某些绘图始终被视为平面图形，而另一些绘图却有时，或始终被视为三维图形。

在此有人要说：被视为三维的视觉印象便是三维的；例如，图式的立方体，视觉印象便是立方体。（因为对印象的描述便是对立方体的描述。）

那么这样似乎就很奇怪：有些绘图我们的印象是平面的，

而另一些却是三维的。人们会自问“这要到哪里才有尽头?”

当我看见一幅奔马的图画——我是否只知道这意味着一种运动呢?如果这样想是否迷信:我看见马在图画中奔驰?——我的视觉印象是否也在奔驰?

如果有人说“现在我把它看作是……”他告诉了我什么呢?这个信息有什么后果?我可以用它来做什么?

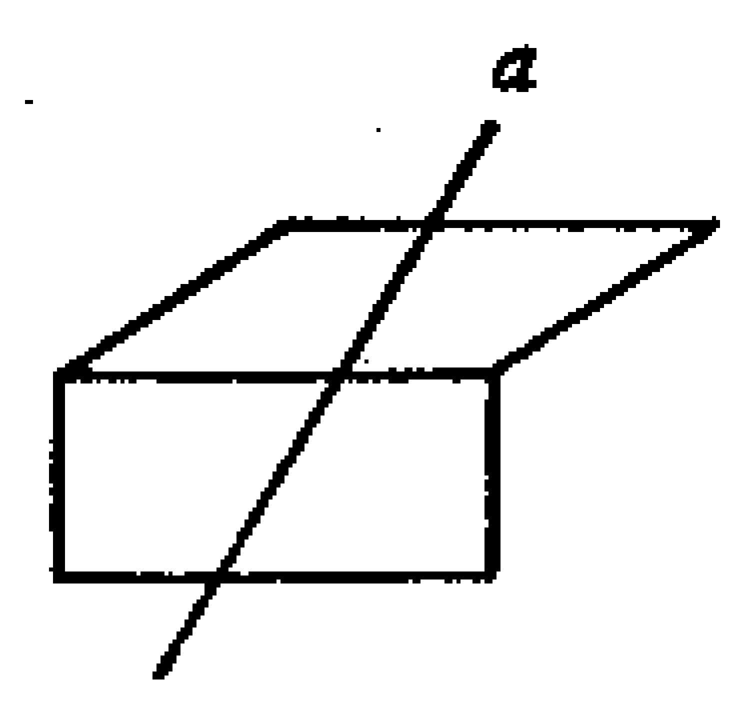
人们常常把颜色同元音联系在一起。有人也许会发现经过多次重复后一个元音会改变它的颜色。例如他发现a“一会儿蓝——一会儿红”。

“现在我把它看作……”的说法对于我们的意义可能只不过是:“现在我发现了一种红色”。

(同心理学的观察相联系,即使这种变化也对我们有重要性。)

我发现在谈论美学方面的事时,我们用“你得这样来看它,这便是它的含义”,“当你这样看时,你就可以看见错在哪里了”;“你要把这个小节听成是一个序曲”;“你必须要在这个键上听出这一点”,“你必须把它这样分音节”(这既可指听也可以指演奏)。

这个图形代表一个凸状台阶,用于某种拓扑学的演示。为此目的我们从a划了一条通过两个平面几何中心的直线。——现在如果有人对这个图形的三维印象只是瞬间性的,即使这样也是一会儿



是凹状，一会儿是凸状，因此他很难跟得上我们的演示。而如果他发现平面的方面与三维的方面交替出现，这正是因为我仿佛在演示过程中让他在看完全不同的东西。

如果我看着描绘性的几何图形说："我知道这条线在这里又出现了，但我却*看*不到这道线"，这是什么意思？它是否只意味着对绘图的运用还不够熟悉；我还不是太晓得"门道"？——这种熟悉程度当然是我们的标准之一。使我们知道某人三维地看这幅图的是某种"老马识途的门道"。例如，某些姿势标明了三维关系；行为的精细度(Feine Abschattungen des Verhaltens)。

我看见图画中的动物被一支箭射穿。它穿过喉咙，从脖颈上穿出来。让这幅图画成为一幅侧影。——你*看得见*箭——还是只*知道*这两个小点表示箭的部分？

(比较一下库勒连通六边形的图形。)

"但这并不是*看*呀！"——"但这是*看*呀！"——从概念上说这两种评语都对必定是可能的。

但这是看呀！*在什么意思上*它是看？

"这种现象乍一看来令人惊讶，但肯定可以找到一种生理学的解释。"——

我们的问题不是因果性的问题，而是概念性的问题。

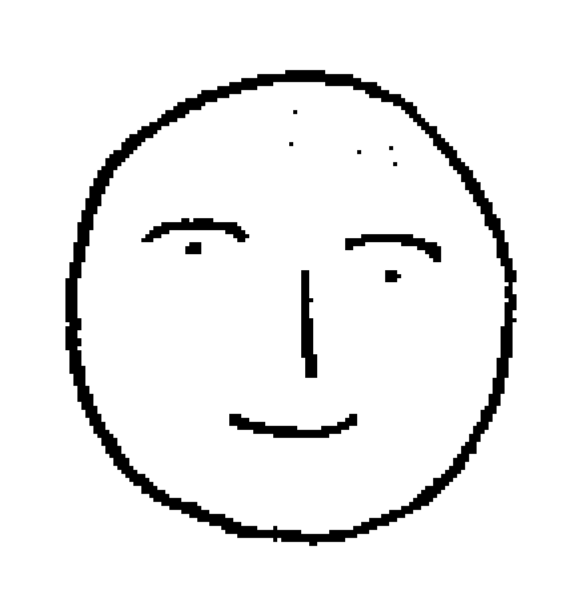
如果被射穿的动物的图画或连通六边形的图画让我只看一眼，然后让我描述，*那*就是我的描述；如果我得把它画出来，我

肯定会画一个错误百出的复制品，但它会表示某种动物被一支箭射穿了，或者两个六边形连通起来。也就是说：某些错误我是不会犯的。

在这幅图画中，第一个跃入我的眼帘的是：有两个六边形。

现在我看着它们并且问自己："我真的把它们看作是六边形吗？"——在我眼前的整个时间都是如此？（假定它们在这段时间没有改变面相。）——那么我就会回答："我并没有在整个时间内都把它们想作六边形。"

有人告诉我："我立刻便看出这是两个六边形。这是我所看到的整体。"但我怎样理解这个呢？我想他会立刻做出这个描述来回答"你看见了什么？"这个问题，他对此的处理也不是几个可能性中的一个。在此，他的描述就像是看到下面这个图形时回答道"一张脸"。



我对于让我看了一眼的东西所能给予的最好描述是这个：……

"印象是一只前脚举起的动物的印象。"因此出来了一个十分确定的描述。——是看见，或是思想？

不要试图分析你自己的内在经验。

当然，我也许刚开始把这张图画看成了其它东西，然后对自己说，"哦，原来是两个六边形！"因此面相一定变了。这是否证明事实上我把它看成是某种确定的东西呢？

"它是否是一种真正的视觉经验?"问题是:在什么意思上它是?

在此很难看出来,问题是概念的固定。
概念自身强加于人。(这一点你千万不能忘记。)

因为,什么时候我应该称它为只是个知的问题,而不是看的问题呢?——也许当某人把该图画当成一幅工作绘图时 把它当作蓝图来读。(行为的精致层次。——为什么它们是重要的?它们有重要的后果。)

"对我来说它是一个动物被箭刺穿了。"我就是这样来对待它的;这就是我对这个图形的态度。这就是称它为"看"的情况的一个意义。

但我是否能在同样的意思上说:"对我来说这是两个六边形"?不能在同一个意思上,但可以在相似的意思上。

你需要想一想绘画(相对于工作图纸)在我们生活中的作用。这个作用决不是单一的。
一个比较:我们有时把格言语录挂在墙上,但不把机械定理挂在墙上。(我们同二者的关系。)

如果你看这幅图画是某种动物,我对你的期待就同你只知

道该图的含义是什么的期待极为不同。

也许下面的说法更好一些：我们把这张照片，我们墙上的这幅画，当作那里所描绘的对象本身(人物、风景，等等)。

这毋需如此。我们可以很容易地想象一种同这类图画没有关系的人。这种人，例如，很讨厌照片，因为一张没有色彩的脸，甚至比例缩小的脸会使他们觉得是非人的。

我说："我们把一张肖像当作一个人，"——但我们什么时候这样做呢？能这样做多久呢？一直如此，只要我们看见它的时候(不要把它看作别的东西)？

我也许会说这是对的。而这将决定"当作"的概念。——问题是，是否有另一个概念，与这相关的，也对我们具有重要性：即"看作"的重要性。它只有在我自己认为图画是被描绘的物体本身时才发生。

我可能说：图画并不在我看它时始终为我而活着。

"她的画像在墙上冲着我微笑。"它不必每当我的目光射向它时，始终是这样。

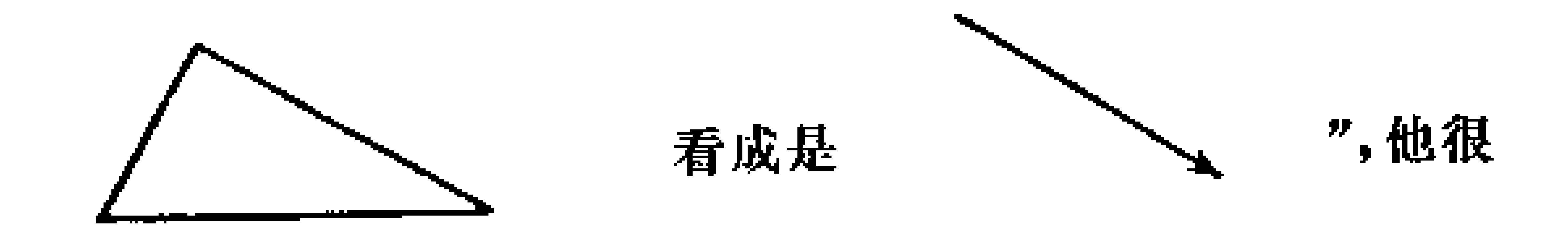
鸭兔。有人问自己：这只眼睛——这个点——怎能向一个方向张望？——"你瞧，它在看！"(而他一边说一边"看"自己。)但一个人并不在看这幅画的整个时间内都这样说和做。那么，"你瞧，它在看！"是什么东西？——它是否表达了一种感觉呢？

（在举出这些例子时，我的目的不是要达到某种完整，某种心理概念的分类。它们只意味着能使读者在遇到概念错误时摆脱出来。）

“现在我把它看成是一个……”同“我试图把它看成是一个……”或“我还无法把它看成是一个……”相配。但我无法试图把一个狮子的一般性图画看成狮子，正如我无法试图把F看成是F这个字母一样。（尽管我可能试图把它看成是，例如，一个绞架。）

不要问你自己“对我来说是如何?”——要问，“我对别人的这种情形知道些什么?”

一个人是如何玩：“它也可以是这个”这一游戏的？（这个图形也可以是另一个东西，它只能被看成是另一个东西，而不可能是另一个图形。如果某人说：“我把



看成是 ”，他很可能在指完全不同的东西。）

下面是孩子们玩的一个游戏：例如，他们把一个箱子当作一座房子；并因此就每一个细微部分都把它解释为一所房子。一件幻想作品就置入其中了。

那么孩子们是否把这个箱子看成是房子呢？

"他忘记了这是一个箱子；对他来说这实际上就是房子。"（对此有明确的标志。）那么如果说他把它看成是房子是否也是正确的呢？

如果你知道怎样玩这个游戏，假如有一个特定的情形，你用一个特殊的表情惊呼"现在它是个房子！"——你就是在表达一个面相的展现。

如果我听到某人在谈论鸭兔，而现在他以某种方式谈到兔子脸上的特殊表情，那么我就会说他现在把这个图画看成是一个兔子了。

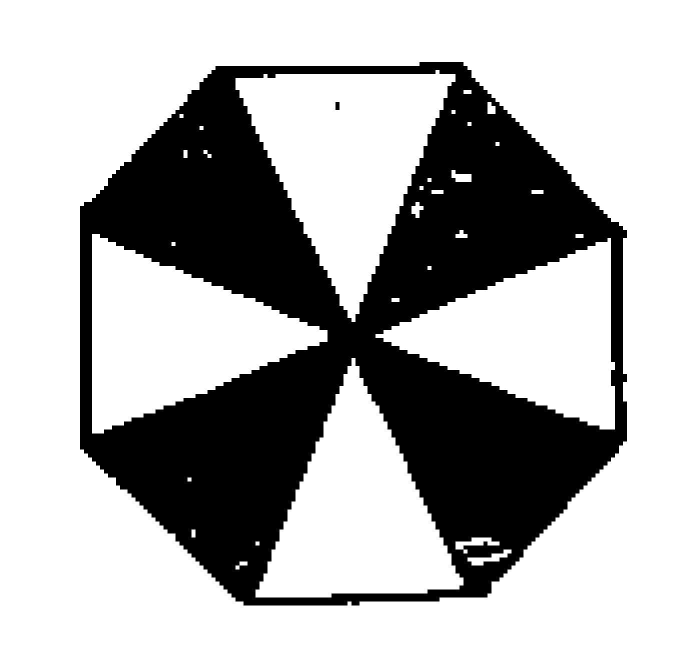
但这个人的声音和手势所表达的，同对象本身变了时并且最终变成这个或那个时都是一样的。

一个曲调给我演奏了好几次，一次比一次缓慢，最后我说"现在对了"或者"现在终于是个进行曲"，"现在终于是个舞曲"。——同一个声调表达了一个面相的展现。

"行为的精细层次"。——当我对一个曲调的理解由我吹的口哨来表达，并带着正确的表情，这便是这种精细层次的一个例子。

三角形的不同面相：它就像一个形象同视觉印象接触到了，并且在一段时间内同视觉印象保持着接触。

然而，在此这些面相不同于台阶的凹状和凸状的面相（举例来说）。也不同于下面这个图形的面相：（我把这称为“双十字”）白十字衬黑底，黑十字衬白底。



你必须记住对变换着的面相的描述在每个情况中都属于不同的种类。

（想说“我看它像这个”的诱惑，指着同一个东西代表“它”和“这个”。）始终用下面这种办法排除私有对象的观念：假定它在不断变化，但你没有注意到变化，因为你的记忆不断地欺骗着你。

双十字的那两个面相（我将称它们为面相A）可以交替地指着单独的白十字和单独的黑十字来报告。

人们完全可以把这种情况想象为儿童甚至在会说话之前的原始反应。

（因此，在报告面相A时，我们指着双十字的一部分。——鸭和兔的面相不能以类似的方式来描述。）

如果你已经熟悉了这两种动物的形状，你只“看见了鸭和兔的面相。”而看面相A却没有类似的条件。

只把鸭兔当成是一只兔子的图画，把双十字只看成一个黑十字的图画是可能的，但把三角形当作一个倒下的三角体的图

画却不行。要想看到三角的这个面相需要想像力。

面相A并非根本上是三维的；衬白底的黑十字并非根本上是衬底上带白色表层的十字。你可以教给某人黑十字在不同颜色衬底上的观念，只要让他看画在一张纸上的十字就够了。在此，"衬底"只是十字的周围而已。

面相A同幻觉可能性的联系与立方体或台阶绘图三维面同幻觉可能性的联系有不同的方式。

我可以把立方体图形看成是一个箱子；——但我是否也可以一会儿把它看成是一张纸，一会儿把它看成是锡盒？——假如有人向我保证说他可以，我应该说什么？——我可以为这个概念定一个界线。

然而，把看一张图画同"感到"这个说法联系起来想一想。("一个人感到了材料的柔软。")(做梦时的"知道"。"而我知道……在屋子里。")

一个人如何教一个儿童(譬如在算术中)"现在把这些当作一起的！"或者"现在这些属于一起的"(Jetzt gehören die zusammen)？显然，"当作在一起"和"在一起"本来对他必定有除了看作这或那的其它意义。——而这是关于概念的断想，而不是关于教学法的断想。

一种面相可以被称为"组织面相"(Aspekte der Organisation)。当该面相变化时，图画的各部分成为一体，而变化前不是如此。

在三角形中，我一时可把这看作顶部，把那看作底部——另一时把那看作顶部，把这看作底部。——很清楚，“我现在把这看作顶部”这句话至此对一个刚遇到“顶部”、“底部”等概念的初学者不会有任何意义。——但我并非意指这是个经验命题。

“现在他这样看它”，“现在那样看它”只能对能很自由地应用这个图形的人说。

这个经验的基础便是对一种技巧的掌握。

但这便是某人有如此如此经验的逻辑条件，这多么奇怪！毕竟，你不会说一个人如果能如此这般的做才有“牙疼”。——由此可以推断，我们在此处理的并非同样的经验概念。它是不同的尽管是相关的概念。

只有在某人可以做，学会了掌握如此如此，说他有过这个经验才有意思。

而如果这听起来荒唐，你就需要想到：看的概念在此已被修改了。（类似的思考往往也需要用来排除数学中的眩晕感觉。）

我们交谈，说话，而只有在后来才得到它们的生命图画。

因为，在我知道这是该动物的姿势，而不是它的解剖图之前，我怎么能看出该姿势是犹豫的呢？

但当然那只意味着我不能用这个概念描述看的对象，只因为它有的不只是纯视觉指涉吗？——尽管如此我是否可以有一个对犹豫姿势或恐惧面孔的纯视觉概念呢？

这种概念可以同"大调"、"小调"的概念相比较，它们当然有情绪价值的，但也可以纯粹用来描述一个感知的结构。

描写"悲哀"的形容词，例如在描述脸的轮廓时，描述了把线条组合在一个圆圈的特征。应用在人的身上，它就有不同的（尽管是相关的）意义。（但这并不意味着悲哀的表情像悲哀的感觉。）

也想想这一点：我只能看见红色和绿色，但听不见红色和绿色，而悲哀我可以看到，也可以听到。

想想"我听到了一首哀调"这句话。这里的问题是："他是否听见了哀伤？"

而如果我回答："没有，他没有听见，他只是有一种哀伤的感觉"——我们能有什么收获呢？我们无法给这种感觉指出一个感觉器官。

有人会这样回答："当然，我听见了！"——也有人会说："我并未真正听到。"

然而，我们可以在此规定概念的区别。

我们对一个视觉经验的反应同认不出来它是怯懦（在该词十足的意思上）的人是不同的。——但我在此并不想说我们的肌肉和骨节感到了这种反应，而这就是那种"感觉"。——不对，我们在此有的是一个修饰了的感觉概念。

我们可以说某人对一张脸的表情视而不见。就此而言，他的视觉是否有缺陷？

当然，这不仅仅是生理学的问题。这里生理学问题是逻辑问题的一个象征。

如果你感到了一首曲调的严肃，你感知了什么？——把听到的东西复制一遍并不能传达任何东西。

我可以想象某个随意的密码——例如，这是某种外文字母表中严格正确的一个字母。或者，它是一个写错了的字母，以这种方式或那种方式错了。例如，它可能是太潦草，或典型的儿童式的拙稚，或者像法律文件中的花体。它可能以各种方式背离了正确的写法。——我可以根据我的虚构从各方面看到这一点。而这同“经验一个字词的意义”有密切的亲缘关系。

我想要说，这里所显露的东西同我以某种特定的方式看这个对象的持续时间一样长。（“你瞧，他是怎么个看法！”）——“我要想说”——是这样吗？——问问你自己“我被一个东西打动的时间有多久？”——我发现一个东西是新的有多久？

面相呈现了一种随即消逝的相貌。它几乎好像是那里有一张脸，起初我模仿它，接着又不加模仿地接受了它。——而这不是真正解释够了吗？——但这是否解释得太多了呢？

“我观察了几分钟他和他父亲的相像之处，然后相像就不见

了”——如果他的脸在起变化，而只同他的父亲暂时相像，也许可以这么说。但这也可能意味着过了几分钟后我不再被相像打动了。

“在你看出相像以后，你这样意识到了多么久？”对此问题我们的答案可能是什么呢？——“我很快便停止这样想了”，或者“我不时地又看出来了”，或者“有几次我这样想：他们俩真像！”或者“我对他们的相像至少惊异了一分钟”——你得到的回答会是这一类的。

我想提出这样一个问题：“我是否在整个看它的时间内察觉到了一个东西的空间特征、深度（例如一个橱柜）”。也就是说，我是否在整个期间都感觉到了？——但再拿这个问题问第三个人。——你什么时候说某人在整个期间都察觉到了，什么时候说他没有？——当然，我们可以问他，——但他怎么学会如何回答这种问题的？——他知道什么是“持续地感到疼”。但这里只会把他弄糊涂（就像把我弄糊涂一样）。

如果他现在说他一直察觉到了深度——我相信他吗？而如果他说他只是偶然察觉到（也许只是在谈论它时）——我相信这吗？我觉得这些回答都建立在虚假的基础之上。——如果他说这个东西他有时感到是平面的，有时感到是三维的，那就不同了。

某人告诉我：“我看着花，但想的是别的东西，并没有意识到花的颜色。”——我是否理解这句话？——我可以想象一个有意义的语境，譬如他续继说：“然后我突然看见了颜色，意识到它是……”。

或者："假如我当时转过身去，我就说不出是什么颜色。"

"他视而不见。"—— 有这种情况。但它的标准是什么？——唔，这里有各种各样的情况。

"刚才我看的是形状而不是颜色。"不要让这种话把你弄糊涂。首要的是：不要对"眼睛里和脑子里在发生什么？"感到好奇。

他们的相像打动了我；然后这个印象消退了。

它只打动了我几分钟，后来就再没有了。

这里发生了什么？——我能回忆起什么？我自己的面部表情浮现在我的脑海；我可以再做出那表情。如果某个认识我的人看到了我的脸，他会说："他面部的某种东西刚才打动了你"。——进一步发生的是我在这个场合大声地或自言自语说的话。如此而已。——而这就是所谓被打动吗？不是。这些是被打动了的现象；而它们便是"所发生的"。

"被打动"是否是看再加上想？不是。我们的许多概念在这里交汇。

〔"想"和"内在言语"(in der Vorstellung sprechen)——我没有说"对自己"——是不同的概念。〕

视觉印象的颜色同该对象的颜色相对应（这张吸墨纸在我看来是粉红色的，因而是粉红色的）——视觉印象的形状同该对象的形状相对应（它在我看来是长方形的，因而是长方形的）——但我在一个面相的显露中所感知的并非该对象的属性，

而是它同其它物的内在关系。

"在这语境中看见这符号"差不多好像是一个思想的回声。

"视觉中的思想回声"——我们想这样说。

想象一下该经验的生理学解释。假定是这样：我们在看这图形时，目光反复扫过它，始终遵循一个特定的路线。路线同眼球在看的动作中摆动的格式相对应。从一种格式跳跃到另一种格式是可能的，两种格式交替进行也是可能的。(面相A。)某些运动格式在生理学上是不可能的；因此，譬如，我无法把立方体的图形看成是两个联通的棱方体，等等。假定这便是解释。——"是的，那表明这是一种看。"——你现在引入了一个新的，生理学的看的标准。——而这可以把老问题遮掩起来、但并没有解决问题。——然而，这一段的目的是要让我们看到，当有了一个生理学的解释时，会发生什么。生理学的概念高挂在这个解释无法达到的地方。而这使得问题的本质更清楚一些了。

我是否真的每次都看到了不同的东西呢？抑或我只是以不同的方式在释解我所见的东西？——我倾向于前一种回答。但为什么？——因为释解便是想，是在做某件事；而看是一种状态。

现在认出我们在释解的情况很容易。我们在译解时形成假设，该假设可以证明为假。——"我把这个图形看成是……"就像"我看见了鲜红"，同样(或在同一意思上)不能被证实。因此在两个语境中"看"的用法有相似之处。只是不要认为你事先就知道此处"看的状态"是什么含义！让用法教给你意义。

我们发现"看"有某些令人迷惑之处，因为我们没有发现整个"看"这件事足够令人迷惑。如果你看一张人、房屋、树木的照片，你并不感到照片中缺少第三个维面。把一张照片描绘为平面上的一堆色块组合是很不容易的；但我们在立体镜中看到的三维，又是以不同的方式。

（我们用两只眼睛看见东西是三维的，这完全不是理所当然的事情。如果我们把两只眼睛看到的两个视觉映象合并在一起，期待中的结果可能是一个模糊的映象。）

面相的概念就像映象的概念。换言之："我现在把它看成是……"的概念就像"我现在有这个影像"的概念。

听出一个曲子是某个特别主调的变奏不是需要想像力吗？然而，在听出变奏时，一个人在感知某种东西。

"想象这个东西这样地变了，你就会得到这一另外的东西。"一个人可以在证明某个东西的过程中运用想象力。

看见一个面相和想象受制于意志。可以有这种命令："想象这个！"或"现在把这个图形看成这样；"但不会有"现在把这片树叶看成绿色"的命令。

问题现在出现了：人类是否可能缺少把某个东西看成某个东西的能力呢？——那会成什么样子？那会有什么样的后果？——这一缺陷是否相当于色盲或没有绝对高低音呢？——我们

将把它称为"面相盲"(Aspekt blindheit)——下面就接着考虑这可能有什么含义。(概念探讨。)有面相盲的人应该看不见面相A的变化。但他是否也应该看不出来双十字包含着黑十字和白字呢?那么,如果叫他"在这些例子中,拿出包含黑十字的图形让我看",他是否会无法办到呢?不会的,他应该能够办到;但他不应该说:"现在这是个白衬底上的黑十字!"

他是否应该看不见两张脸之间的相像之处呢?——因而也看不见它们的相同性或近似的相同性呢?我不想解决这个问题。(他应该能执行"把那个看起来像这个的东西给我拿来"这一类的命令。)

他是否应该不会把立体图形看成是立体物呢?——由此不能推断他认不出该图形是立方体的代表物(譬如一张工作图纸)。但对他来说,该图形不会从一个面相跳到另一个面相。——问题:在特定情况下,他是否应该能够把它当作立方体,如我们所做的那样?——如果不能,这就不能完全称为一种盲目。

"面相盲"的人同图画的关系完全不同于我们同图画的关系。

(这种反常我们很容易想象。)

面相盲很像一个人没有"乐感"(musikalischen Gehörs)。

这个概念的重要性在于"看见一个面相"与"经验了一个字词意义"之间的联系。因为我们想问"如果你没有经验过一个字词的意义,你会遗漏什么?"

例如，如果你没有理解别人要求你发“等到”(sondern) 的音并且把它当一个动词来用，你会遗漏什么？或者如果你并未感到一个字词失去了意义而如果把它重复十遍以上，它就只成了一声音，你会遗漏什么？

例如，在法庭上，可能提出某人如何意指字词的含义这个问题。而这从某些事实中可以推断出来。——这是个意图问题。但他如何体验一个字词——譬如“银行”(bank)① 一词——是否也能够这样有重要意义呢？

假定我同某人约定好一个密码：“塔”指银行。我告诉他：“现在到塔里去”——他理解了我的话并且去了，但他感到“塔”字用起来很别扭，它还没有“承担”起意义来。

“当我带着感情色彩读一首诗或一篇小说时，我的身上当然会发生一些当我只是把字行扫一遍寻找资料时不会发生的东西。”——我这是在暗指什么过程？——这些句子有不同的声调(klingen)。我非常留心我的语调。有时候一个字词的语调错了，我读得太重或太轻。我注意到了这一点并且在脸上表示出来。我也许之后详细地谈论我的阅读，例如关于我的语调的错误。有时一幅图画，就像是一幅图解在我心中出现。而这似乎有助于我用正确的表情来读。类似的情况我可以举出许多。——我也可以给一个字词一种语调，使它把其余的意义带出来，似乎这个字词便是整个东西的图画。(而这，当然，可能取决

① 英文中“bank”既有“银行”又有“河岸”之意。——译者

于句子的构成。)

当我一边带着表情阅读，一边发出这个字词的音时，这个字词便充满了意义。——"如果意义是该字词的用法，这怎么可能?"唔，我说的话本意是比喻式的(bildlich)。而它不是我选择的比喻：它强加于我。——但字词的比喻式用法不能同它的本来用法相冲突。

也许可以解释为什么正是这幅图画向我毛遂自荐。(只要想一想这个说法及其意义："点铁成金之语"。)

但如果一个句子给我的印象可以是一幅文字的图画，而该句中的单词就像一幅画，那么一个孤立说出没有目的的字词似乎本身能够携带一个特别的意义就没有什么神奇的了。

在此想象一种启发我们的特殊幻觉。——我同一个朋友在一个城市周围散步。我们且走且谈，发现我正在想象这座城市坐落在我们的右方。对此假设我不但没有有意识的理由，而且只要我稍微简单地一想，就会明白该城市其实在我们的左前方。起初我无法回答为什么我想象城市在这个方向。我没有这样想的理由。尽管我想不出理由，但我似乎仍能看出某种心理的原因。特别是某些联想和记忆。例如，我们曾经沿着一条运河散步，在类似的情形下我沿着运河而城市坐落在我们的右方——。我似乎可以试图用心理分析发现我盲目确信的原因。

"但这种奇怪经验是什么?"——当然它并不比其它经验更

奇怪；它只不过在种类上不同于我们当作最基本经验的经验，例如我们的感官印象。

"我觉得我似乎知道城市在那边。"——"我觉得'舒伯特'的名字似乎同舒伯特的作品和舒伯特的脸很相配。"

你可以对自己说"weiche"①这个词，一时指一句命令，一时指一个月份的名字。现在说"weiche!"——然后说"停止前进!"(Weiche nicht vom Platz!)——这两次是否都有同样的经验伴随这个字词？你能肯定吗？

当我玩这个游戏时，如果有一只灵敏的耳朵向我表明，我对一个字词一会儿有这种经验，一会儿有那种经验，那么它不也向我表明在谈话中，我往往对该字没有任何经验吗？——因为我当时也一会儿指这，一会儿指那，而且后来也可以这样说，这一事实当然不成为问题。

但问题仍然是：同这一经验字词的游戏相联系，我们为什么也讲"意义"和"意指"。——这是一个不同类型的问题。——在这个情形中我们这样说，是这个语言游戏特有的现象：我们说我们带着这个意义发这个字词的音，从其它的语言游戏中接过这个用法。

把它称为一个梦。它并不改变任何东西。

---

① 德文weiche和英文march既有"前进"之意又是"三月"之意。——译者

如果给你"胖"和"瘦"这两个观念，你愿意说星期三胖，星期四瘦，还是倾向于说星期三瘦，星期四胖？（我愿意选择前者。）好吧，"胖"和"瘦"在此与平时相比，是否有某种不同的意义？——它们有不同的用法。——那么，我是否其实用了两个不同的字词呢？当然不是。——我想在这里用这些字词（以及它们熟悉的意义）。——好吧，我对这种现象的起因什么也不说。它们也可能是我童年时代的联想。但那只是一种假设。无论怎样解释，——这里有一种倾向性。

当别人问："你在这里到底用'胖'和'瘦'指什么意义？"——我只能按照平常的用法解释该意义。我无法指着星期四和星期三的例子。

在此人们可能会讲一个字词的"首要"意义和"次要"意义。只有在该字词对你有首要意义时，你才能在它的次要意义上使用它。

只有你学会了计算——用纸或大声地——你才能够通过这个概念懂得头脑里的计算是什么。

次要意义并不是"隐喻"意义。如果我说"对我来说，元音e是黄色的"，我并不是在隐喻的意义上指"黄色"的，——因为除了用"黄色"的观念外，我无法表达我想说的东西。

某人告诉我："你在银行旁边等我"。问题：你在说银行一词时，是否指这个银行？——这种问题同"你在去见他的路上

是否在打算如此这般对他说?”属于同一类。它指的是一个确定的时间(第二个问题中的走路的时间和第一个问题中说话的时间)——但却没有指该期间的经验。意义与意图都不是经验。

但它们同经验的区别是什么?——它们没有经验内容。因为伴随和说明它们的内容(譬如影像)并不是意义或意图。

按其行动的意图并不“伴随”行动,就像思想不“伴随”说话。思想和意图既不是“说出的”又不是“未说出的”;既不能拿它同行动和说话期间发出的一个单音相比,又不能同一种音调相比。

“说话”(无论大声或无声)与“想”不是同一类的概念;尽管它们有最密切的联系。

一个人在讲话时对经验的兴趣和对意图的兴趣是不同的。(经验也许会告诉心理学家他的“无意识”意图。)

“一说这个字词我们俩都想起了他。”让我们假定我们每人对自己说的字词是一样的——它的含意怎么可能会更多?——但这些字词是否只会是一个胚芽?它们必定属于一个语言和一个语境,这样才能真正成为这个人。“……想起了”的表达。

假如上帝查看了我们的头脑,他也不可能看出我们讲的是谁。

“你为什么一说这个词就看着我,你是否想起了……?”——原来在某一时刻有一种反应,这种反应由说“我想起了……”或“我突然记起……”来解释。

说这话时，你指的是你说话的那一刻。你指的是这一时刻还是那一时刻有区别。

只解释一个字词并不指说话那一刻时发生的事。

“我意指(或本来意指)这个”的语言游戏(对一个字词的随后解释)同：“我说这时想起了……”的语言游戏非常不同。

“我今天已经三次记起了我必须给他写信”。这时我的内心中发生的事情有什么重要性呢？——另一方面，这个陈述本身有什么重要性，有什么令人感兴趣之处?——它允许某种结论。

“一说这话我便想起了他。”——这个语言游戏开始的原始反应是什么——该反应随后可以释解这些字词——人们是如何学会使用这些字词的?

原始反应可以是目光的一瞥或一个手势，但也可能是一个字词。

“为什么你看着我并且摇头?”——“我想让你明白你……”这应该不是要表达一种象征性的约定，而是要表达我的行动目的。

意指不是伴随字词的过程。因为任何过程都不会有意指的结果。

(同样，我认为可以说：计算不是实验，因为任何实验都不会有乘法特有的结果。

当我们不加思索地谈话时，谈话中许多重要的伴随现象往往不出现，而这便是不加思索谈话的特征。但它们不是想。

"现在我知道啦！"这里发生了什么？——我在宣称我现在知道时，是否表示我以前不知道？

你看错地方了。

（信号的目的是什么？）

能否把"知道"称为感叹的伴随物呢？

一个字词的熟悉外貌，它自身已携带意义的感觉，而这便是字词意义的实际相似性——也许有一种人对所有这些感到陌生。（他们对这些字词没有感情依附。）——那么这些感觉是如何在我们身上展示的呢？——由我们选择和重视字词的表现。

我如何找到"恰当"的字词？我如何挑选字词？无疑，我有时仿佛是在拿它们同气味的细微区别相比较：那个味道太……，那个味道太……，——这个味道正合适。——但我不必始终都做出判断，做出解释；我常常可能只说："反正还不对"。我感到不满意，继续寻找。最后找到了一个词："就是它！"有时我说得出为什么。在此所谓寻找，所谓找到，便正是这样。

但你找到的那个词是否以一种特殊的方式"来"的呢？只要注意，你就会看到！——对我来说，仔细注意没用。所能发现的只是在我的内心此刻进行的东西。

而我又怎么能够，就在此刻，听出它呢？我得等到一个字

词重新出现。然而，这却是一件奇怪的事情：仿佛我不必等到这一时刻就可以向自己展示，即使它实际上没有发生。怎么展示？——我演出来。——但这样我可以得知什么？我复制了什么？——特征伴随现象。主要是：手势，面部表情，语调。

讲出许多美学上的细微差别是可能的——而这一点很重要。——当然，你说的第一件事可能只是："这个字词适合，那个不适合"——或者诸如此类的东西。但然后你就可以讨论每一个字词造成的所有外延分枝联系。最初的判断不是事情的终结，因为决定性的是一个字词的力量范围。

"那个字就在我的舌尖上。"我的意识中正在发生什么?这根本不是要点。无论发生什么都不是这句话所表达的意义。更令人感兴趣的是我的行为发生了什么。"这个字就在我的舌尖上"告诉你的是：属于这里的那个字逃离了我，但我希望很快发现它。除此之外，文字表达并不比某些无言的行为做的更多。

詹姆斯①在写到这个题目时要想说的是："多么神奇的经验！虽无文字，文字却在某个意思上已经在那里了。——或者某种东西已经有了，该东西只能变成这个字词。"但这根本不是经验。把它释解成经验的确看起来很古怪。就像把意图释解成行动的伴随物一样；把负一译解为一个自然数也很怪。

"它就在我的舌尖"这句话同"现在我知道怎么继续下去

① 詹姆斯(Henry James)，美国心理学家。——译者

了！"一样，都不是一种经验的表达。——我们在某些情形下使用它们，而且它们由某种特殊的行为所包围，也由某些特有的经验所包围。特别是，往往紧接着便是找到了那个字词。（问问你自己："假如人类永远也没有找到舌尖上的那个字词会是什么样子？"）

不出声的"内在"言语并非一个半隐蔽的现象，仿佛带着一层面纱。它毫不隐蔽，但这个概念很容易使我们胡涂，因为它与"外在"过程的概念平行却又不同它吻合。

（喉咙的肌肉是否随着内在言语振动等类似的问题一定很有意思，但并不是我们探讨的范围。）

"内在地说"和"说"之间的密切关系表现在把内在说的内容大声说出来的可能性和伴随着内在言语的外在行动的可能性上。（我可以内在地唱歌，或默读，或心算，并且在这样做时用手打节拍。）

"但内在地说一些事情当然是我必须学会做的某个活动！"不错；但在这里什么是"做"什么是"学"？

让字词的用法教给你它们的意义吧。（同样，我们在数学中也可以说：让证明教给你所证明的东西吧。）

"那么，我心算的时候，不在真正地算吗？"——这是你自己在区别心算和可感知的算！但你只能通过学会什么是"计算"才能学会什么是心算；你只能通过学习计算才能学习心算。

当我们喃喃地（闭着嘴唇）重复语句的声调时，我们可以在

心中非常"清晰地"说这些事情。喉咙的运动也有助于此。然而奇妙的事正是我们这时在想象中听见了谈话，而并非只感觉到了谈话的轮廓，即在喉咙中的感觉。(因为我们也可以想象人类随着喉咙的运动做无声的计算，正如人们可以扳着手指头计算。)

一种假设，假如说某某东西在我们进行内在计算时在我们的身体内进行，只有在指向"我对自己说……"这句话的可能用法时，才使我们感兴趣；即通过这种表达法推断出生理学过程的假设。

别人对自己说的话对我是隐蔽的，这是"内在地谈话"的一部分概念。只是"隐蔽"在这里是个错误的词；因为如果这对我是隐蔽的，那么就应该对他是明显的，他就一定会知道它。然而他并不"知道"它；只对于我存在的疑问，对他不存在。

"别人对自己心里说的任何事对我都是隐蔽的"当然也可能意味着：我基本上猜不出来，也无法根据他喉咙的运动(譬如)看出来(这会是一种可能性)。

"我知道我要什么，期望什么，相信什么，感觉什么，……"(余此类推至所有心理学的动词)不是哲学家的胡说，便绝对并非是一个先验判断。

"我知道"的含义可以是"我不怀疑……"，但并不意味着"我怀疑……"这些字词无意思，以及怀疑从逻辑上排除了。

一个人说“我知道”的地方，也可以说“我相信”或“我怀疑”；这里说的都是可以搞清楚的事情。（如果你用“但我必须知道我是否疼！”“只有你才能知道你是什么感觉”等类似的话来反驳我，你应该考虑一下使用这些话的场合。“战争就是战争”也不是同一律的例子。）

我们可以想出一个例子，其中我可以证明我有两只手。然而通常我却办不到。“但你只要把两只手举到眼前就可以了！”——如果我现在在怀疑我是否有两只手，我也不必相信我的眼睛。（我也许会干脆问一个朋友。）

与此相联系的事实，例如“地球已存在几百万年”这个命题比“刚才的五分钟内地球存在着”的意思明确。因为我会问那个说出第二个断言的人：“这个命题指的是何种观察，什么样的观察可以用来反驳它？”——而我却知道第一个命题包含的观念和观察。

“新生儿没有牙齿。”——“鹅没有牙齿。”——“玫瑰没有牙齿。”——反正这最后一个命题，——有人会说——显然是真实的！它甚至比鹅没有牙齿更确定。——然而它却一点也不明确。因为一朵玫瑰的牙齿应该长在哪里呢？鹅的口中没有牙齿。它的翅膀下当然也没有；但人们在说它没有牙齿时指的并不是这里。——啊哨，假设有人说：牛嚼过了食物然后又排泄给玫瑰，因此玫瑰的牙齿长在动物的嘴里。这并不荒谬，因为人们事先并没有在玫瑰的什么地方找牙齿的概念。〔(与“别人身上的

疼"的联系。)〕

我可以知道别人在想什么，但无法知道我在想什么。

说"我知道你在想什么"是正确的，而说"我知道我在想什么"是错误的。

(整个哲学的云雾凝结为一滴语法。)

"一个人的思想在他的意识中隔离地进行，与它相比较，任何物理的隔离都是向公众的展示。"

假如有一种总是会阅读别人无声的内心语言的人——譬如通过观察喉咙——他们是否会也想用完全隔离这图画呢?

假如我用一种在场的人听不懂的语言大声对自己讲话，我的思想对他们来说就是隐蔽的。

假设有个人，他总是能猜对我在思想中对自己说的话。(他是如何做到的暂且不管它。)但他猜对的标准是什么？唔，我是个很可靠的人，我证明他猜得对。——但难道我不会弄错吗？我的记忆是否会欺骗我呢？当我表达我自己的心里想的话时(不说谎)，是否会始终都是这种情况呢？——但现在情况的确是："我的心里发生的东西"根本不是要点。(在此我划的是一条结构线。)

我如此如此想过的坦白，其真实性的标准并不是对一个过程真实描述的标准。真正坦白的重要性并不在于它是对一个过程的某一正确报告，而在于能从该坦白中产生的特殊结果。他的真实性由真实的特殊标准做担保。

（假定梦可以提供关于做梦人的重要信息，该信息提供的东西将会是梦的真实说明。至于做梦人醒来以后报告梦时的记忆是否会欺骗他，这个问题不会出现，除非我们真的为报告和梦的"一致"制订了一个全新的标准。该标准在此给了我们有别于"真实性"的"真实概念"。）

有一种"猜思想"的游戏。它的一种形式是：我用一种B不懂的语言告诉了A某件事。B要猜出我的话的意思。——另一种形式：我写下另一个人看不见的句子。他要猜出这个句子中的字词或它们的意思。——还有一种：我在玩拼图玩具，另一个人看不见我但可以不时地猜出我的想法并把它们说出来。譬如，他说"那一块到哪里去了？"——"现在我知道怎么拼了！"——"我不知道这里应该怎么拼，"——"天空是最难拼的部分"等等——但我这时既不需要大声对自己说，也不需要无声地对自己说。

这些都是猜思想；实际上它并没有发生，这一事实并不使思想比看不见的物理过程更隐蔽。

"内在的东西隐藏起来我们看不见。"——未来隐藏起来了我们看不见。但当天文学家在计算日蚀时他是否这样想呢？

如果我看见某人因为明显的原因疼得直打滚，我不会认为：都一样，反正他的感觉对我是隐蔽的。

我们也说一些人对我们是透明的。然而，对于这个观察来

说，重要的是一个人对另一个人完全可以是一个谜。当我们来到一个传统完全不一样的陌生国家时，就可以了解这一点，而且，更有甚者，即使掌握了该国家的语言时也是如此。我们并不了解当地的人。(并不是因为不知道他们在对自己说什么。)我们找不到同他们一致的尺度。

"我无法知道他的内心里在进行什么"只不过是一幅图画。这是一种确信的令人信服的说法。它并没有给出确信的理由。它们并不是唾手可得的。

假如一头狮子会讲话，我们也无法理解它。

把猜思想设想为猜意图是可能的，但设想为猜一个人实际准备要做的事也是可能的。

说"只有他知道他的意图"是胡说；说"只有他知道他要做什么"是错误的。因为包含在我的意图表达中的预见(例如"一到五点钟我就回家")不需要实现，而别人可能知道真的会发生什么。

然而，有两点很重要：第一，在许多情况中别人无法预言我的行动，而我却在意图中可以预见到；第二，我的预言(在我的意图表达中)同别人预言我要做什么有着不同的基础，而从这些预言中得出的结论是很不同的。

我可以对别人的感觉同对任何事实一样确定。但这并不能使以下命题："他很沮丧"，"$25 \times 25 = 625$"，"我六十岁"成为类似

的工具。这个解释本身暗示确定性的本质不同。——这似乎在指向一种心理差异。但这种差异是逻辑的。

“可是，如果你是确定的，你这不是在怀疑面前把眼睛闭上吗？”——眼睛是闭着的。

我对这个人是否疼不如对二加二等于四那样确定吗？——这是否表明前者是一种数学的确定性？——“数学的确定性”不是一个心理学的概念。

确定性的种类便是语言游戏的种类。

“只有他才知道自己的动机”——这表达了我们问他他的动机是什么这个事实。——如果他诚实，他会告诉我们；但是要猜他的动机，光有他的诚实还不够。正是在这里同知道的情况有一种亲缘关系。

让你自己对存在着“坦白自己的行动动机”的语言游戏这回事感到震惊吧。

我们未意识到一切日常语言游戏的惊人多样性，因为我们的语言外衣使得一切相似。

某些新的东西（自发的，“特定”的）一定是一种语言游戏。

原因和动机之间的差别是什么？——动机是如何发现的，原因是如何发现的？

有这种问题："这是一种判断人的动机的可靠方式吗？"但为了能够问这个问题，我们必须知道"判断动机"是什么含意；而我们并非是由别人告诉我们什么是"动机"，什么是"判断"学会这些的。

我们判断一根棍子的长度，而且可以寻找并找到某种更精确或更可靠的判断方法。所以——你说——这里所判断的东西独立于判断它的方法。什么是长度不能由决定长度的方法来定义。——这样想就是犯了一个错误。什么错误？——说"勃朗峰的高度取决于人们如何攀登它"会很奇怪。而我们想拿"长度渐进的精确度量"同越来越接近一个目标相比较。但在某些情况下"越来越接近一个目标"的含义是明确的，但在某些情况下却不明确。"决定长度"的含义并不是通过学会长度和决定学会的；"长度"一词的含意是通过学会(除了其它东西以外)决定长度是什么而学会的。

(为此理由，"方法学"一词有双重含意。不仅是物理探讨，概念探讨，也可以称作"方法学的探讨"。)

我们有时想把确定性、信仰称为思想的声调和色彩；而它们确实也在声音的调子中得到表达。但不要把它们想成我们在讲话或思想时所有的"感情"。

不要问："当我们确定……时，我们的内心在进行着什么？"——而要问："确定这是如此"是如何在人类的行动中展现出来的？

"虽然你可以完全确定某人的心态，它仍然始终是主观的确

定，而不是客观的确定。”——主观与客观这两个词展现了语言游戏之间的不同。

对一种正确的计算结果(譬如一串较长的加法运算)可以有争论。但这种争论比较少有，而且持续的时间很短。它们可以，按我们的说法，“带着确定性”被解决。

一般来讲，数学家不会为计算结果而争吵。(这是个重要的事实。)——假如事情是相反，例如一个数学家确信，一个数字被不知不觉地改变了，或者他的或别人的记忆被欺骗了，等等——那么我们的“数学确定性”概念便不会存在。

即使始终可以说：“不错，我们永远也不会知道计算结果是什么，但尽管如此，它必定有一个确定的结果。(上帝知道该结果。)数学的确具有最高的确定性——尽管我们对此只有一种粗略的反映。”

但我是否竟然试图说数学的确定性建立在墨水和纸张的可靠性之上呢？不是。(那会是一种恶性循环。)——我并没有说数学家为什么不争吵，而只是说了他们不争吵。

你无法用某种纸张和墨水计算，这无疑是真的。也就是说，假如这种纸张和墨水可以发生某种奇怪的变化——但它们变的事实也同样只有能从记忆和比较其它方式的计算得知。而这些是如何逐个检验出来的呢？

必须接受的，被给予的，是——我们可以这么说——生活形

式(Lebensformen)。

说人们一般对颜色的判断一致是否有意思？如果不一致会是什么样子？——一个人会说花是红的，另一个人会说是蓝的，如此等等。——但我们有什么权利称这些人的词语"红"和"蓝"是我们的"色彩词"？——

他们会怎样学会使用这些字词？他们所学的语言游戏是否仍然是我们称之为"色彩名称"的用法呢？这里显然有程度的差异。

然而，这种考虑也必须应用于数学。假如没有完全的一致，人类谁也学不会我们学会的技巧。有些会或多或少地不同于我们的技巧，有些会完全认不出来。

"但数学真理独立于人类知道与否！"——当然，"人类相信二加二等于四"和"二加二等于四"的命题并没有同样的含意。后者是数学命题；而前者，假如有点意思的话，也许意味着：人类已经达到了数学命题。这两种命题有着完全不同的用法。——但这句话的含意是什么："尽管每人相信二加二等于五，它仍然是四"？——每人都相信此是什么样子呢？——唔，譬如，我可以想象人们有不同的计算法，或我们不应该称为"计算"的技巧。但它是否会错呢？(一个加冕典礼会错吗？对于不同于我们的生灵来说，这个加冕典礼也许会看起来格外奇怪。)

当然，在一个意思上数学是知识的一个分支，——但它也仍然是一种活动。而"假动作"只能作为例外存在。因为如果我们

现在称为"假动作"的东西成了规则，它们原是假动作的游戏就会被取消。

"我们都学习同一个乘法表。"无疑，这可能是学校里教算术时说的一句话，——但也是对于乘法表概念的一种观察。（"在赛马中，马一般都尽量地快跑。"）

有色盲这回事而且也有测定色盲的各种方式。被诊断为正常的人对色彩的判断总的有完全的一致协定。这描绘了色彩判断概念的特征。

对于一种感觉表情是真是假的问题，并没有这种一致的协定。

我敢确定，**确定**，他不是在假装；而另一个人并不这样确定。我始终能够说服他吗？而假如不能的话，是否他的推理和观察中有什么错误呢？

"你们真糊涂！"——当别人怀疑我们认为是显然真实的东西时我们便这样说——但我们无法证明任何东西。

对于感觉表情的真实性，是否有"专家判断"这回事呢？——即使在这里，也是有些人的判断"较好"，有些人的判断"较差"。

正确的预测往往来自比较了解人类的判断。

我们能否学会这种知识呢？能；有些人能。但不是选了一个课来学，而是通过"**经验**"。——一个人能否教另一个人这种知

识呢？当然能。他不时地给他正确的提示。——这里的"学"与"教"便是这个样子。——一个人在此学到的不是一种技巧；而学的是正确的判断。规则也是有的，但不成为体系，只有有经验的人才能正确地应用这些规则。不同于计算规则。

这里最难的事是把这种不确定性（unbesfimmtheit）正确无误地用文字表达出来。

"一种表情的真实性无法被证明；只能来感觉它。"——好吧，——但我们对这种真实性的识别下一步应做什么呢？如果某人说"Voila ce que peut dire un coeur vraiment épris"①——而如果他同时也想起了另外一个人——进一步的后果是什么？或者毫无后果。那么游戏是否以一个人欣赏另一个人不欣赏的东西结束呢？

当然会有后果，但却是一种弥漫散开的后果。经验，即不同的观察，可以告诉我们这些后果，而这些后果也不可能有普遍形式；只有在支离破碎的情况下，我们可以获得一个正确而有效的判断，建立起一种有结果的联系。而所能得出的最一般评论很像是一个体系的碎片。

用证据使我们相信某人处于某种心态是可能的。譬如，说他不是在假装。但这里的"证据"也包括"无法测定"（unwägbare）的证据。

问题是：无法测定的证据能做什么？

---

① 法语：这些话发自一颗真正热爱的心。

假设一种物质的化学(内在)结构有无法测定的证据，它仍然要由某些可以测定的后果来证明它是证据。

(无法测定的证据可能会使某人确信一幅图画是真的……但由文件记录的证据证明它正确也是可能的。)

无法测定的证据包括一瞥，一势，一个音调的微妙之处。

我也许能识别出一个真正爱慕的目光，把它同假装的相区别(而这里当然有对我的判断"可测"的证实)。但很可能描绘不出它们的差异。而这并不是由于我知道的语言中没有这些字词。因为如果是这样的话为什么不引入新词汇呢？——假如我是个很有才能的画家，我会在画中清楚地再现这个真实或假装的目光。

问问你自己：一个人是如何学会"嗅"出某件事的？而这个嗅是如何使用的？

当然，假装只是一个人在不疼时做出疼的表情(比方说)的一种特殊情况。因为如果这是可能的，为什么发生的往往是假装——这个在我们生活织物上非常特殊的图案呢？

儿童在会假装之前有许多要学的东西。(一条狗不会是虚伪的，但它也不会是诚实的。)

实际上会出现这种情况：我们说"这个人相信他在假装。"

十二

如果概念的形成可以由自然事实来解释，我们是否不应对语法感兴趣，而是应对语法基础的自然感兴趣呢？——我们的兴趣当然包括概念和自然的一般事实的对应。(这些事实由于它们的普遍性一般而言并不使我们感到惊讶。但我们的兴趣并不靠概念形成的可能原因；我们并不是在搞自然科学；也不是自然历史——因为我们也可以为了自己的目的杜撰虚构的自然历史。

我并不是在说：假如自然的某某事实变得不同了，人们的概念也就会不同(在一个假设的意思上)。但是：如果有人相信某些概念是绝对正确的概念，而有了不同的概念就意味着没有认识到我们认识到的某些东西——那么就让他想象自然的某些很一般的事实不同于我们所习惯的事实，则这样不同于普通的概念的形成会对他成为可理解的。

比较一个概念和一种绘画的风格。因为，难道连我们的绘画风格也是随意的吗？我们能否尽情地挑选一种？(譬如，埃及风格。)这仅仅是一个美与丑的问题吗？

十三

当我说:“他半个小时以前在这里”时——即,还记得——这不是对一种目前经验的描述。

记忆一**经验**是记住的伴随物。

记住没有经验内容。——当然这通过内省可以看到?当我四面寻找内容时,**它**不是正好表明那里什么也没有吗?——但它只能在这个或那个情形下表明这一点。即使这样它也无法向我表明“记住”一词的含义,因而也无法表明在**哪里**寻找内容!

我得到了记忆一内容的**观念**只是因为我同化了心理学的概念。就像把两个**游戏**同化一样。(足球有球门,网球却没有。)

下面的情形是否可以想象出来:一个人有生以来第一次开始记事并且说“是的,我现在明白什么是‘记住’,记住东西是什么**感觉**了。”——他怎么知道这种感觉便是“记”呢?比较:“是的,我现在明白什么是‘刺疼’了。”(也许他第一次遭到了电击。)——他是否知道,因为这是由过去的某个东西引起的,因此是记忆呢?他是怎么知道什么是过去的?人类是通过记忆学会过去这个概念的。

而他将来又如何知道记住的感觉是什么样子?

(另一方面我们也许可以说一种“很久、很久以前”的感觉,因为有一种伴随着叙述过去的声调和手势。)

十四

心理学的混乱和贫瘠不是能由称它为“年轻科学”所解释的；它的情况同物理学的情况无法比较，例如它的起源。（而能同数学的某些分支，如集合论，相比较。）因为心理学中有试验方法和概念混淆。（如在群论中的概念混淆和证明方法。）

试验方法的存在使我们认为我们有解决困扰我们的难题的办法；虽然难题和方法都相错而过了。

同数学相关联的探讨是可能的。这种探讨同我们的心理学探讨完全类似。它不是数学探讨，正如数学探讨不是心理学探讨。它不包括计算，因而它不是，例如，逻辑计算的。它可能有资格被称为“数学基础”的探讨。